René Guénon

La grande Triade

Loggia René Guénon
Milano

René Guénon
La Grande Triade

Indice

In questo, come negli altri volumi di René Guénon già pubblicati presso Adelphi, si sono mantenute le grafie dei termini orientali usate dall'autore e ricorrenti in tutta la sua opera.

Premessa

Molti certamente capiranno, dal solo titolo di questo studio, che esso si riferisce soprattutto al simbolismo della tradizione estremo-orientale, perché è abbastanza comunemente noto il ruolo che in quest'ultima svolge il ternario costituito dai termini «Cielo, Terra, Uomo» (*Tien-ti-jen*); questo ternario si è soliti designarlo più particolarmente con il nome di «Triade», anche se non sempre se ne afferrano con esattezza il senso e la portata, che nella presente opera ci proponiamo appunto di spiegare, segnalando altresì le corrispondenze riscontrabili a questo proposito in altre forme tradizionali; a ciò abbiamo già dedicato un capitolo di un altro studio,[1] ma l'argomento merita di essere trattato con maggiore ampiezza. È anche noto che in Cina esiste una «società segreta», così almeno si suole chiamarla, alla quale in Occidente è stato dato questo nome stesso di «Triade»; e poiché non è nostra intenzione trattarne in modo specifico, sarà opportuno dire subito qualche parola al riguardo, così da non dovervi poi tornare sopra nel corso della nostra esposizione[2].

Il vero nome di questa organizzazione è *Tien-ti-houei*, che potremmo tradurre con «Società del Cielo e della Terra», fatta ogni debita riserva sull'uso del termine «società» per i motivi da noi addotti in altra sede[3], dato che, pur appartenendo a un ordine relativamente esterno, essa è comunque lontanissima dal presentare tutti i caratteri specifici che inevitabilmente richiama questa parola nel mondo occidentale moderno. Si noterà come in tale denominazione figurino soltanto i primi due termini della Triade tradizionale: questo perché, in realtà, è l'organizzazione stessa (*houei*), con i suoi membri presi sia collettivamente che individualmente, a fare da terzo termine, come si capirà meglio da alcune considerazioni che dovremo

[1] *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXVIII.

[2] Qualche dettaglio sull'organizzazione di cui stiamo parlando, sul suo rituale e sui suoi simboli (in particolare sui simboli numerici di cui essa fa uso) si può trovare nell'opera del ten. col. B. Favre su *Les Sociétés secrètes en Chine*; questa opera è scritta da un punto di vista profano, ma l'autore ha perlomeno intravisto alcune cose che di solito sfuggono ai sinologi e, se è lontano dall'aver risolto tutti i problemi sollevati in proposito, ha comunque il merito di averli posti in modo abbastanza chiaro. Si veda d'altra parte anche Matgioi, *La Voie rationnelle*, cap. VII.

[3] *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XII.

svolgere[4]. Spesso si dice che questa organizzazione è anche conosciuta con parecchie altre denominazioni e che tra queste ve ne sono alcune in cui è menzionata espressamente l'idea del ternario[5]; ma, a dire il vero, in ciò vi è un'inesattezza: propriamente, queste denominazioni si applicano soltanto a rami particolari o a «emanazioni» temporanee di tale organizzazione, che appaiono in questo o in quel momento storico per poi scomparire quando abbiano portato a termine il compito specifico cui erano destinati[6].

Altrove abbiamo già indicato quale sia la vera natura di tutte le organizzazioni di questo genere[7]: dobbiamo sempre considerarle, in ultima analisi, come emanazioni della gerarchia taoista, che le ha suscitate e le dirige invisibilmente, ai fini di una azione più o meno esterna in cui essa non può intervenire direttamente in virtù del principio del «non agire» (*wou-wei*), in base al quale la sua funzione è essenzialmente quella del «motore immobile», del centro che governa il movimento di tutte le cose senza parteciparvi. Questo, naturalmente, la maggioranza dei sinologi lo ignora, perché i loro studi, dato il punto di vista speciale dal quale partono, non possono certo renderli edotti del fatto che in Estremo Oriente tutto ciò che, in un qualunque grado, appartiene a un ordine esoterico o iniziatico rientra necessariamente nel Taoismo; ma è comunque abbastanza strano che anche coloro i quali hanno individuato nelle «società segrete» un qualche influsso taoista non siano stati in grado di andare più in là e non ne abbiano tratto alcuna conseguenza importante. Costoro, riscontrando in pari tempo la presenza di altri elementi, e in particolare di elementi buddistici, si sono affrettati a pronunciare la parola «sincretismo», senza accorgersi che essa designa qualcosa di assolutamente contrario, da un lato, allo spirito eminentemente «sintetico» della razza cinese e, dall'altro, allo spirito iniziatico da cui evidentemente procedono le organizzazioni di cui stiamo parlando, anche se, sotto questo profilo, si tratta soltanto di forme

---

[4] Si noti che *jen* significa sia «uomo» che «umanità»; inoltre, dal punto di vista delle applicazioni all'ordine sociale, è la «solidarietà» della razza, la cui realizzazione pratica è una delle finalità contingenti che si propone l'organizzazione di cui stiamo parlando.

[5] In particolare i «Tre Fiumi» (*San-ho*) e i «Tre Punti» (*San-tien*); l'uso di quest'ultimo vocabolo è evidentemente uno dei motivi per cui taluni sono stati indotti a cercare dei rapporti fra la «Triade» e le organizzazioni iniziatiche occidentali come la Massoneria e il Compagnonaggio.

[6] Questa essenziale distinzione non dovrà mai essere dimenticata da coloro che vorranno consultare il già citato libro del ten. col. B. Favre, dove purtroppo essa è trascurata, talché l'autore sembra considerare tutte queste denominazioni come semplici equivalenti; di fatto, la maggior parte dei dettagli che egli fornisce a proposito della «Triade» riguardano realmente solo una delle sue emanazioni, la *Hong-houei*; in particolare, soltanto quest'ultima, e non certo la *Tien-ti-houei*, può essere stata fondata al più presto verso la fine del Seicento o l'inizio del Settecento, cioè a una data tutto sommato assai recente.

[7] Cfr. *Aperçus sur l'Initiation*, capp. XII e XLVI.

abbastanza lontane dal centro[8]. Certo non vogliamo dire che tutti i membri di queste organizzazioni relativamente esterne debbano essere coscienti dell'unità fondamentale di tutte le tradizioni; ma coloro che stanno dietro a esse e le ispirano, nella loro qualità di «uomini veri» (*tchenn-jen*), questa coscienza la possiedono necessariamente, e ciò consente loro di introdurvi, quando le circostanze lo rendano opportuno o conveniente, elementi formali propri a tradizioni diverse[9].

A questo proposito, dobbiamo insistere un poco sull'utilizzazione di elementi di provenienza buddistica, non tanto perché sono indubbiamente i più numerosi (e ciò si spiega facilmente data la grande diffusione del Buddismo in Cina e in tutto l'Estremo Oriente), quanto invece perché tale utilizzazione ha una ragione più profonda che la rende particolarmente interessante e senza la quale, in verità, forse non sarebbe avvenuta una simile diffusione del Buddismo. Non sarebbe difficile trovare molteplici esempi di tale utilizzazione, ma, accanto a quelli che di per sé hanno solo un'importanza, diremmo, secondaria e che valgono appunto soprattutto per la loro quantità, per attirare e trattenere l'attenzione dell'osservatore esterno, e per sviarla in questo modo dalle cose che hanno un carattere più essenziale,[10] ce n'è almeno uno, chiarissimo, che non verte su semplici dettagli: è l'uso del simbolo del «Loto bianco» nella denominazione dell'altra organizzazione estremo-orientale che si situa sullo stesso piano della *Tien-ti-houei*.[11] In effetti *Pe-lien-che* o *Pe-lien-tsong*, nome di una scuola buddistica, e *Pe-lien-kiao* o *Pe-lien-houei*, nome dell'organizzazione di cui stiamo parlando, designano due cose completamente diverse; ma, nell'adozione di tale nome da parte di questa organizzazione emanata dal Taoismo, c'è una specie di equivoco intenzionale, come in certi riti dall'aspetto buddistico o anche nelle «leggende» in cui quasi costantemente hanno una parte più o meno importante dei monaci buddisti. Da un esempio come questo risulta abbastanza chiaro come il Buddismo possa servire da «copertura» al Taoismo, e come in tale modo esso abbia potuto evitare a quest'ultimo di esteriorizzarsi più di quanto non sarebbe stato lecito a una dottrina che, per definizione, deve sempre essere riservata a una ristretta *élite*. Per questo al Taoismo è capitato di favorire la diffusione del Buddismo in Cina, senza che sia il caso di invocare affinità originarie, che

---

[8] Cfr. *Aperçus sur l'Initiation*, cap. VI.

[9] Comprese talvolta anche quelle che sono più estranee all'Estremo Oriente, per esempio il Cristianesimo, come si può vedere nel caso dell'associazione della «Grande Pace» o *Tai-ping*, una delle emanazioni recenti della *Pe-lien-houei* che menzioneremo tra breve.

[10] L'idea del presunto «sincretismo» delle «società segrete» cinesi è un caso particolare del risultato ottenuto con questo mezzo, quando l'osservatore esterno sia un Occidentale moderno.

[11] Diciamo «l'altra» perché ce ne sono effettivamente soltanto due: tutte le associazioni note all'esterno in realtà non sono altro che rami o emanazioni dell'una o dell'altra.

esistono solo nella fantasia di alcuni orientalisti; e, del resto, ha potuto farlo tanto meglio in quanto, dopo che le due parti esoterica ed essoterica della tradizione estremo-orientale erano state costituite in due rami dottrinari così profondamente distinti come lo sono il Taoismo e il Confucianesimo, era facile trovar posto fra l'uno e l'altro a qualcosa che rientrasse in un ordine per così dire intermedio. È il caso di aggiungere che, proprio per questo, il Buddismo cinese è stato a sua volta influenzato in misura non trascurabile dal Taoismo, come mostra l'adozione di certi metodi di ispirazione palesemente taoistica da parte di alcune sue scuole, in particolare quella *Tchan*,[12] e anche l'assimilazione di certi simboli di provenienza non meno essenzialmente taoistica, come per esempio quello di *Kouan-yin*; ed è quasi superfluo far notare come in questo modo esso diventasse molto più idoneo ancora a svolgere il ruolo che abbiamo appena indicato.

Vi sono anche altri elementi di cui i più decisi fautori della teoria dei «prestiti» non potrebbero certo pensare a spiegare la presenza con il «sincretismo», ma che, data la mancanza di qualsiasi conoscenza iniziatica in chi ha voluto studiare le «società segrete» cinesi, sono rimasti per loro quasi un enigma insolubile: alludiamo a quegli elementi attraverso i quali si instaurano somiglianze talora sorprendenti fra queste organizzazioni e quelle analoghe che appartengono ad altre forme tradizionali. Taluni sono arrivati a ipotizzare a questo proposito, in particolare, un'origine comune della «Triade» e della Massoneria, senza peraltro poter sostenere l'ipotesi con ragioni sufficientemente solide, e la cosa non ha sicuramente nulla di cui ci si debba stupire; eppure non è un'idea da respingere in modo assoluto, a patto però di intenderla in un senso completamente diverso dal loro, a patto cioè di riferirla non tanto a una più o meno remota origine storica, ma solo all'identità dei principi che presiedono a qualsiasi iniziazione, orientale o occidentale che sia; per averne la vera spiegazione, si dovrebbe risalire molto più indietro della storia, fino alla stessa Tradizione primordiale.[13] Riguardo a certe somiglianze che sembrano vertere su punti più specifici, diremo soltanto che cose come l'uso del simbolismo dei numeri, per esempio, o anche quello del simbolismo «costruttivo», non sono in alcun modo esclusive di questa o quella forma iniziatica, ma rientrano invece nel novero di quelle che si ritrovano dovunque con semplici differenze di

[12] Trascrizione cinese della parola sanscrita *Dhyâna*, «contemplazione»; questa scuola è più nota con il nome di *Zen*, forma giapponese della stessa parola.

[13] È vero che l'iniziazione in quanto tale è diventata necessaria solo a partire da un certo periodo del ciclo della umanità terrestre, in seguito alla degenerazione spirituale di quest'ultima; ma tutto ciò che essa comporta costituiva in precedenza la parte superiore della Tradizione primordiale, allo stesso modo in cui, analogicamente e con riferimento a un ciclo molto più limitato nel tempo e nello spazio, tutto ciò che è implicito nel Taoismo costituiva inizialmente la parte superiore dell'unica tradizione che esisteva in Estremo Oriente prima della separazione dei suoi due aspetti esoterico e essoterico.

adattamento, perché si riferiscono a scienze o arti che esistono in tutte le tradizioni, e con lo stesso carattere «sacro»; dunque esse appartengono realmente all'ambito dell'iniziazione in generale e, di conseguenza, per quanto riguarda l'Estremo Oriente, esse appartengono in proprio all'ambito del Taoismo: se gli elementi avventizi, buddistici o altro, sono piuttosto una «maschera», questi, invece, fanno davvero parte dell'essenziale.

Quando parliamo del Taoismo e diciamo che questa o quell'altra cosa dipende da esso (ed è il caso della maggior parte delle considerazioni che dovremo esporre nel presente studio), ci resta ancora da precisare che tutto ciò va inteso in riferimento allo stato attuale della tradizione estremo-orientale, perché menti troppo inclini a vedere tutto «storicamente» potrebbero essere tentate di concludere che si tratti di concezioni non riscontrabili anteriormente alla formazione di quello che propriamente si chiama Taoismo, mentre è vero esattamente l'opposto, dato che esse sono costantemente presenti in tutti i documenti a noi noti della tradizione cinese a partire dall'epoca più remota cui sia possibile risalire, e cioè a partire dall'epoca di Fo-hi. Il fatto è che in realtà il Taoismo non ha assolutamente «innovato» nell'ambito esoterico e iniziatico, come non ha innovato il Confucianesimo nell'ambito essoterico e sociale; sia l'uno che l'altro, ciascuno nel proprio ordine, sono soltanto «riadattamenti» resi necessari da condizioni in seguito alle quali la tradizione, nella sua forma originaria, non era più compresa in modo integrale.[14] Dopodiché, una parte della tradizione anteriore rientrava nel Taoismo e una parte nel Confucianesimo, e questo stato di cose si è conservato fino ai nostri giorni; riferire certe concezioni al Taoismo e certe altre al Confucianesimo non significa assolutamente attribuirle a qualcosa di più o meno paragonabile a quelli che gli Occidentali chiamerebbero dei «sistemi», e in fondo non vuol dire altro se non che esse appartengono rispettivamente alla parte esoterica e alla parte essoterica della tradizione estremo-orientale.

Non riparleremo più in modo specifico della *Tien-ti-houei*, salvo quando ci sarà bisogno di precisare alcuni punti particolari, perché non rientra nei nostri propositi; ma quanto diremo nel corso del nostro studio, oltre alla sua portata molto più generale, mostrerà implicitamente su quali principi poggi questa organizzazione in virtù della sua stessa denominazione, e consentirà di capire come, malgrado la sua esteriorità, essa abbia un carattere realmente iniziatico, tale da assicurare ai suoi membri una partecipazione almeno virtuale alla tradizione taoista. Infatti il ruolo assegnato all'uomo come terzo termine della Triade è, a un certo livello, propriamente quello dell'«uomo vero» (*tchenn-jen*) e, a un altro, quello dell'«uomo trascendente» (*cheun-jen*), così indicando i rispettivi

[14] È noto come la costituzione di questi due rami distinti della tradizione estremo-orientale risalga al VI secolo a.C., epoca in cui vissero Lao-tseu e Confucio.

scopi dei «piccoli misteri» e dei «grandi misteri», ossia gli scopi di qualsiasi iniziazione. Probabilmente questa organizzazione, in se stessa, non è di quelle che permettono di giungervi effettivamente; ma almeno essa può prepararvi, per quanto alla lontana, quelli che sono «qualificati», e in tal modo costituisce per loro uno dei «vestiboli» che possono dare accesso alla gerarchia taoista, i cui gradi sono esattamente quelli della realizzazione iniziatica.

I - Ternario e Trinità

Prima di affrontare lo studio della Triade estremo-orientale, è opportuno badar bene a non cadere nelle confusioni e nelle assimilazioni fallaci che generalmente hanno corso in Occidente e che derivano soprattutto dal fatto che in qualsiasi ternario tradizionale si vuol trovare un più o meno esatto equivalente della Trinità cristiana. E non è solo un errore dovuto a teologi, i quali potrebbero anche essere scusati di voler ricondurre in questo modo tutto al loro particolare punto di vista; la cosa più singolare è che questo errore viene commesso anche da persone estranee od ostili a ogni religione, compreso il Cristianesimo, ma che nonostante tutto, per via dell'ambiente in cui vivono, conoscono meglio quest'ultimo che non le altre forme tradizionali (anche se ciò non significa che lo capiscano molto meglio): di conseguenza, costoro ne fanno più o meno inconsapevolmente una specie di termine di paragone cui riferire tutto il resto. Fra tutti gli esempi che si potrebbero offrire di queste assimilazioni abusive, uno fra quelli che ricorrono più frequentemente riguarda la *Trimûrti* indù, alla quale viene anzi correntemente attribuito il nome di «Trinità», nome che invece, per evitare ogni possibile equivoco, è indispensabile riservare esclusivamente alla concezione cristiana che esso è sempre stato destinato, propriamente, a designare. In realtà, in entrambi i casi si tratta sì con ogni evidenza di un insieme di tre aspetti divini, ma a questo si riduce tutta la somiglianza; dal momento che gli aspetti non sono assolutamente gli stessi da una parte e dall'altra e che la loro distinzione non risponde in alcun modo allo stesso punto di vista, è del tutto impossibile far corrispondere rispettivamente i tre termini di un ternario con quelli dell'altro.[1]

Infatti la prima condizione perché sia pensabile la assimilazione più o meno completa di due ternari appartenenti a forme tradizionali diverse, è la possibilità di stabilire validamente una reciproca corrispondenza fra termine e termine; in altre parole, bisogna che vi sia realmente fra i rispettivi termini un rapporto di equivalenza o di similarità. Tale condizione non basta peraltro a consentire una pura e semplice identificazione dei due ternari,

---

[1] Fra i diversi ternari presenti nella tradizione indù, quello che per certi versi si potrebbe forse accostare più validamente alla Trinità cristiana, anche se naturalmente il punto di vista rimane assai diverso, è il ternario di *Sat-Chit-Ananda* (cfr. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XIV).

perché può accadere che vi sia corrispondenza fra ternari i quali, pur essendo per così dire dello stesso tipo, si situano tuttavia a livelli diversi: o nell'ordine principiale, o in quello della manifestazione, o anche rispettivamente nell'uno e nell'altro. È chiaro che lo stesso può avvenire per ternari adottati da una medesima tradizione; ma, in tale caso, è più facile diffidare di un'identificazione erronea perché è ovvio che questi ternari non devono costituire dei doppioni, mentre, quando si tratta di tradizioni diverse, c'è piuttosto la tentazione, non appena le apparenze incoraggino a farlo, di stabilire equivalenze che nella sostanza possono non essere giustificate. In ogni caso, l'errore non è mai tanto grave come quando consiste nell'identificare ternari che hanno in comune solo il fatto di essere appunto dei ternari, cioè degli insiemi di tre termini, e dove i rapporti reciproci fra questi tre termini sono completamente diversi; per sapere come stiano le cose, bisogna quindi determinare innanzitutto con quale tipo di ternario abbiamo a che fare in ogni singolo caso, e questo prima ancora di cercare a quale ordine di realtà esso si riferisca; se due ternari sono dello stesso tipo, vi sarà corrispondenza fra di loro e, se per di più si situano nello stesso ordine o più esattamente allo stesso livello, allora potrà esservi identità, nel caso in cui identico sia il punto di vista cui essi rispondono, o almeno equivalenza, nel caso in cui il punto di vista sia più o meno diverso. Proprio perché si trascurano le distinzioni essenziali fra diversi tipi di ternari, si arriva a ogni sorta di accostamenti fantasiosi e privi di qualsiasi valore, come quelli di cui si compiacciono in particolare gli occultisti, ai quali basta trovare da qualche parte un gruppo di tre termini qualunque perché si affrettino a metterli in corrispondenza con tutti gli altri gruppi che si trovano altrove e ne contengono lo stesso numero; le loro opere pullulano di tavole costituite in questa maniera, e alcune di esse sono dei veri prodigi di incoerenza e di confusione.[2]

Come vedremo più esaurientemente in seguito, la Triade estremo-orientale appartiene al genere dei ternari costituiti da due termini complementari e da un terzo termine che è il prodotto dell'unione dei primi due o, se si vuole, della loro reciproca azione e reazione; se prendiamo come simboli delle immagini tratte dall'ambito umano, i tre termini di un siffatto ternario potranno quindi essere rappresentati, in modo generale, come il

---

[2] Quello che diciamo in queste righe a proposito dei gruppi di tre termini si può benissimo applicare anche a quelli che ne contengono un numero diverso, e che spesso vengono associati altrettanto arbitrariamente per il solo fatto che il numero dei loro termini è identico e senza che venga presa in considerazione la reale natura di tali termini. Ci sono addirittura persone che, per scoprire corrispondenze immaginarie, arrivano al punto di costruire artificialmente dei raggruppamenti privi di qualsiasi significato tradizionale: un esempio tipico in tal senso è quello di Malfatti di Montereggio il quale, nella sua *Mathesis*, dopo aver messo insieme i nomi di dieci principi assolutamente eterogenei presi qua e là nella tradizione indù, ha creduto di trovarvi un equivalente delle dieci *Sephiroth* della Cabbala ebraica.

Padre, la Madre e il Figlio.[3] Ora è palesemente impossibile far corrispondere questi tre termini a quelli della Trinità cristiana, nella quale i primi due non sono affatto complementari e in certo modo simmetrici, ma all'opposto il secondo è derivato dal primo soltanto; in quanto al terzo, esso procede sì dagli altri due, ma tale processione non è assolutamente concepita come una generazione o una filiazione: essa costituisce un altro rapporto essenzialmente diverso da questo, comunque si voglia cercare di definirlo, problema che non dobbiamo esaminare in modo più preciso in questa sede. A favorire qualche equivoco può essere il fatto che due termini sono designati anche qui come il Padre e il Figlio; ma prima di tutto il Figlio è il secondo termine e non già il terzo, e poi il terzo termine non può in alcun modo corrispondere alla Madre se non altro perché, foss'anche questa l'unica ragione, essa viene dopo il Figlio e non prima di lui. È vero che alcune sette cristiane più o meno eterodosse hanno inteso fare dello Spirito Santo un essere femminile e che, in tal modo, esse hanno spesso voluto attribuirgli appunto un carattere paragonabile a quello della Madre; ma è molto probabile che, in questo, esse siano state influenzate da una fallace assimilazione della Trinità a qualche ternario del genere di cui abbiamo appena parlato: ciò mostrerebbe come gli errori di questo tipo non siano esclusivamente propri dei moderni. Per di più, e per limitarci solo a questa considerazione, il carattere femminile così attribuito allo Spirito Santo non concorda assolutamente con il suo ruolo, essenzialmente maschile e «paterno», nella generazione di Cristo; e per noi questo è un rilievo importante, perché proprio in ciò, e non nella concezione della Trinità, possiamo trovare nel Cristianesimo qualcosa che in un certo senso, e con tutte le riserve sempre richieste dalla diversità dei punti di vista, corrisponda a ternari del tipo della Triade estremo-orientale.[4]

Infatti, nella generazione di Cristo, l'«operazione dello Spirito Santo» corrisponde propriamente all'attività «non agente» di *Purusha*, ovvero del «Cielo» secondo il linguaggio della tradizione estremo-orientale; d'altra parte, la Vergine è una perfetta immagine di *Prakriti*, che la medesima tradizione chiama «Terra»;[5] e lo stesso Cristo è identico, in modo ancora più evidente, all'«Uomo Universale».[6] Così se vogliamo trovare una

---

[3] A questo stesso tipo di ternari appartengono anche le antiche triadi egizie, la più nota delle quali è quella di Osiride, Iside e Horus.

[4] Osserviamo per inciso che non pare esatta la diffusa opinione secondo cui la tradizione cristiana non possiederebbe nessun altro ternario oltre alla Trinità; è invece possibile trovarne molti altri, e qui ne abbiamo uno degli esempi più importanti.

[5] Questo è particolarmente manifesto nella raffigurazione simbolica delle «Vergini nere», dove il colore nero è simbolo dell'indistinzione della *materia prima*.

[6] Ricorderemo ancora una volta, a tale proposito, che non intendiamo assolutamente contestare la «storicità» di alcuni fatti in quanto tali, ma che invece consideriamo gli stessi

concordanza, dovremo dire, usando i termini della teologia cristiana, che la Triade non si riferisce alla generazione del Verbo *ad intra*, inclusa nella concezione della Trinità, bensì alla sua generazione *ad extra*, ossia, secondo la tradizione indù, alla nascita dell'*Avatâra* nel mondo manifestato.[7] Si tratta dei resto di una cosa facilmente comprensibile, poiché la Triade, se partiamo dalla considerazione di *Purusha* e di *Prakriti*, o dei loro equivalenti, può effettivamente situarsi solo dal lato della manifestazione, i cui primi due termini sono i due poli;[8] e potremmo dire che la riempie tutta intera perché, come vedremo in seguito, in essa l'Uomo appare veramente come la sintesi dei «diecimila esseri», vale a dire di tutto ciò che è contenuto nell'integralità dell'Esistenza universale.

---

fatti storici come simboli di una realtà più alta: solo in questa prospettiva essi presentano per noi un certo interesse.

[7] La madre dell'*Avatâra* è *Mâyâ*, che si identifica con *Prakriti*; non insisteremo sull'accostamento che taluni hanno voluto fare tra i nomi di *Mâyâ* e di *Maria* e lo segnaliamo solo a titolo di curiosità.

[8] Cfr. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. IV.

II - Generi diversi di ternari

Quanto abbiamo appena detto vale già a determinare il senso della Triade, e nello stesso tempo mostra la necessità di stabilire una netta distinzione fra i ternari di generi diversi; a dire il vero questi generi possono essere moltiplicati, perché è evidente che tre termini si possono raggruppare in base a rapporti assai diversi, ma noi insisteremo soltanto sui due principali, non solo perché sono quelli che presentano il carattere più generale, ma anche perché si riferiscono in modo più diretto all'argomento del nostro studio; inoltre, le osservazioni che dovremo fare a questo proposito ci consentiranno di evitare subito il grossolano errore di coloro che hanno avuto la pretesa di trovare un «dualismo» nella tradizione estremo-orientale. Uno di questi due generi è quello in cui il ternario è costituito da un principio primo (almeno in senso relativo) dal quale derivano due termini opposti, o meglio complementari, perché anche laddove l'opposizione sussiste nelle apparenze e ha la propria ragion d'essere a un certo livello o in un certo ambito, il complementarismo risponde sempre a un punto di vista più profondo e di conseguenza più conforme alla reale natura delle cose in questione; un ternario siffatto potrà essere rappresentato da un triangolo con il vertice in alto (fig. 1). L'altro genere è quello in cui il ternario, come abbiamo detto in precedenza, sia costituito da due termini complementari e dal loro prodotto o dalla loro risultante: a tale genere appartiene la Triade estremo-orientale; in modo inverso al precedente, questo ternario potrà essere rappresentato da un triangolo la cui base sia invece posta in alto (fig. 2).[1]
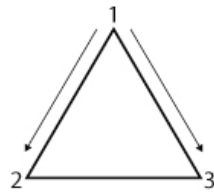
Fig. 1
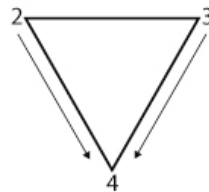
Fig. 2

[1] Tra poco si vedrà perché, in questa seconda figura, indichiamo i tre termini con i numeri 2-3-4 anziché con i numeri 1-2-3 come nella prima.

Se si raffrontano i due triangoli, il secondo appare in qualche modo come un riflesso del primo, e questo indica che fra i ternari corrispondenti vi è analogia nel vero significato della parola, ossia applicandola in senso inverso; e infatti, se partiamo dalla considerazione dei due termini complementari, fra i quali vi è necessariamente simmetria, vediamo che nel primo caso il ternario è completato dal loro principio e nel secondo invece dalla loro risultante: cosicché i due complementari si trovano rispettivamente dopo e prima del termine che, appartenendo a un altro ordine, risulta per così dire quasi isolato rispetto a essi;[2] ed è evidente che, in entrambi i casi, è la considerazione di questo terzo termine a dare tutto il suo significato al ternario in quanto tale.

Ora, prima di procedere oltre, dev'essere ben chiaro che in una qualsiasi dottrina può esservi «dualismo» solo se due termini opposti o complementari (concepiti allora piuttosto come opposti) fossero subito posti e considerati come termini ultimi e irriducibili, senza alcuna derivazione da un principio comune, cosa che evidentemente esclude la considerazione di qualunque ternario del primo genere; in una dottrina siffatta si potrebbero perciò trovare solo ternari del secondo genere e, dal momento che questi, come abbiamo già indicato, possono riferirsi unicamente all'ambito della manifestazione, risulta subito chiaro che ogni «dualismo» è necessariamente, al tempo stesso, un «naturalismo». Ma il fatto di riconoscere l'esistenza di una dualità e di situarla al posto che realmente le compete non costituisce in alcun modo un «dualismo», dato che i due termini di questa dualità procedono da un unico principio, appartenente in quanto tale a un ordine superiore di realtà; così è, innanzitutto, per quanto riguarda la prima di tutte le dualità, quella dell'Essenza e della Sostanza universale, generate da una polarizzazione dell'Essere o dell'Unità principiale e fra le quali si produce ogni manifestazione. Sono i due termini di questa prima dualità a essere designati nella tradizione indù come *Purusha* e *Prakriti* e nella tradizione estremo-orientale come il Cielo (*Tien*) e la Terra (*Ti*); ma né l'una né l'altra, come del resto nessuna tradizione ortodossa, perde di vista, nel considerarli, il principio superiore da cui derivano. In altre occasioni abbiamo esposto ampiamente come stanno le cose nella tradizione indù; in quanto alla tradizione estremo-orientale, essa accoglie non meno esplicitamente, come principio comune del Cielo e della Terra,[3] quello che essa chiama il «Grande Estremo» (*Tai-ki*), in cui entrambi

---

[2] Lo precisa, nelle due figure, anche il senso delle frecce, che vanno, nella prima, dal vertice superiore verso la base e, nella seconda, dalla base verso il vertice inferiore, potremmo anche dire che il numero 3 dei termini si scompone nel primo caso in 1+2 e nel secondo in 2+1: ed è chiaro che, se questi due insiemi sono equivalenti dal punto di vista quantitativo, non lo sono affatto dal punto di vista qualitativo.

[3] Oltre che, naturalmente, dei termini di tutte le altre dualità più particolari, che in fondo sono sempre soltanto specificazioni di questa, sicché in

sono indissolubilmente uniti allo stato «indiviso» e «indistinto»,[4] anteriormente a qualsiasi differenziazione:[5] è l'Essere puro, identificato in quanto tale alla «Grande Unità» (*Tai-i*).[6] Inoltre, *Tai-ki*, l'Essere o l'Unità trascendente, presuppone a sua volta un altro principio, *Wou-ki*, il Non Essere o lo Zero metafisico:[7] ma non vi è nulla con cui quest'ultimo possa entrare in una relazione nella quale esso venga a rappresentare il primo termine di un qualsiasi ternario, perché ogni relazione di questa specie è possibile solo a partire dall'affermazione dell'Essere o dell'Unità.[8] Così, in definitiva, abbiamo dapprima un ternario del primo genere, formato da *Tai-ki*, *Tien* e *Ti*, e solo dopo un ternario del secondo genere, formato da *Tien*, *Ti* e *Jen*: è quest'ultimo che si suole designare come «Grande Triade»; in tali condizioni, è davvero incomprensibile che taluni abbiano potuto pretendere di attribuire un carattere «dualistico» alla tradizione estremo-orientale.

La considerazione di due ternari come quelli di cui abbiamo appena parlato, ternari che hanno in comune i due principi fra di loro complementari, ci porta a fare altri importanti rilievi: i due triangoli inversi che rispettivamente li rappresentano possono essere considerati come aventi la stessa base e, se li rappresentiamo uniti da questa base comune, vediamo in primo luogo che l'insieme dei due ternari costituisce un quaternario, perché, dato che due termini nell'uno e nell'altro coincidono, in tutto ci sono soltanto quattro termini distinti; e poi, che l'ultimo termine di questo quaternario, situato com'è sulla verticale generata dal primo e in posizione simmetrica a questo rispetto alla base, appare come il riflesso del primo termine: infatti il piano di riflessione è rappresentato dalla base stessa, cioè non è altro che il piano intermedio su cui si situano i due termini

---

ultima analisi esse sono tutte derivate, direttamente o indirettamente, dallo stesso principio.

[4] Tale indistinzione principiale non dev'essere confusa con l'indistinzione potenziale che è solo quella della Sostanza o della *materia prima*.

[5] Sia ben chiaro che qui non si tratta assolutamente di un'anteriorità temporale, né di una successione intesa secondo una qualsiasi modalità di durata.

[6] Il carattere *ki* è quello che letteralmente designa il «culmine» di un edificio; così *Tai-i* è detto simbolicamente risiedere nella Stella polare, che effettivamente è il «culmine» del Cielo visibile e, in quanto tale, rappresenta naturalmente quello dell'intero Cosmo.

[7] *Wou-ki* corrisponde, nella tradizione indù, al *Brahma* neutro e supremo (*Para-Brahma*), e *Tai-ki* a *Ishwara* o al *Brahma* «non supremo» (*Apara-Brahma*).

[8] Al disopra di ogni altro principio vi è ancora il *Tao* che, nel suo significato più universale, è insieme Non Essere e Essere, ma che peraltro non è realmente diverso dal Non Essere in quanto contiene anche l'Essere, il quale a sua volta è il principio primo di ogni manifestazione e si polarizza in Essenza e Sostanza (o Cielo e Terra) per produrre effettivamente tale manifestazione.

complementari che vengono generati dal primo termine e producono l'ultimo (fig. 3).[9]
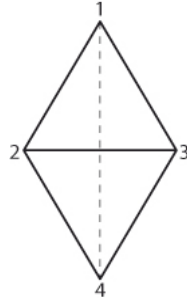
Fig. 3

In fondo si tratta di una cosa facilmente comprensibile perché, da un lato, i due complementari sono contenuti in modo principiale nel primo termine, così che le loro rispettive nature, anche quando sembrano contrarie, in realtà sono solo il risultato di una differenziazione della natura di quest'ultimo; e, d'altro lato, l'ultimo termine, essendo il prodotto dei due complementari, partecipa sia dell'uno che dell'altro: ciò equivale a dire che esso riunisce in qualche modo in sé le loro due nature, così da trovarsi là, al suo livello, come un'immagine del primo termine; e questo rilievo ci induce a precisare ancor meglio il rapporto che intercorre fra i vari termini.

Abbiamo appena visto come i due termini estremi del quaternario, che sono nello stesso tempo, rispettivamente, il primo termine del primo ternario e l'ultimo del secondo, siano entrambi, per loro natura, in qualche modo intermedi fra gli altri due, anche se per motivi inversi: in entrambi i casi, essi uniscono e conciliano in sé gli elementi del complementarismo, ma l'uno in quanto principio e l'altro in quanto risultante. Per rendere percepibile tale carattere intermedio, possiamo rappresentare i termini di

[9] La figura così formata possiede alcune proprietà geometriche abbastanza notevoli che segnaleremo di sfuggita: i due triangoli equilateri opposti per la base si inscrivono in due circonferenze eguali ciascuna delle quali passa per il centro dell'altra; la corda che unisce i rispettivi punti di intersezione è naturalmente la base comune dei due triangoli, e i due archi sottesi da tale corda e delimitanti la parte comune ai due cerchi formano la figura denominata *mandorla* o *vesica piscis*, figura ben nota nel simbolismo architettonico e sigillografico del medioevo. Nella antica Massoneria operativa inglese, il numero complessivo dei gradi di queste due circonferenze, ossia 360×2=720, forniva la risposta alla domanda relativa alla lunghezza del *cable-tow*; non possiamo tradurre questo termine tecnico, in primo luogo perché non ha nessun esatto equivalente in francese, e poi perché presenta foneticamente un doppio senso che richiama (per assimilazione all'arabo *qabeltu*) il reclutamento iniziatico, sicché esso esprime, potremmo dire, un «legame» in tutti i sensi della parola.

ciascun ternario secondo una disposizione lineare:[10] nel primo caso, il primo termine si situa allora in mezzo alla linea che unisce gli altri due, ai quali dà origine simultaneamente con un moto centrifugo diretto nei due sensi e che costituisce quella che possiamo chiamare la sua polarizzazione (fig. 4); nel secondo caso, i due termini complementari producono, con un moto centripeto che parte sia dall'uno che dall'altro, una risultante che è l'ultimo termine e si situa anch'essa in mezzo alla linea che li unisce (fig. 5); così, il principio e la risultante occupano entrambi una posizione centrale rispetto ai due complementari: occorre tenerlo bene a mente in vista delle considerazioni che seguiranno.
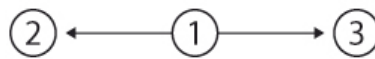
Fig. 4
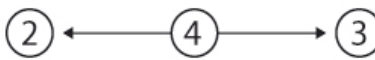
Fig. 5

Bisogna ancora aggiungere qualcosa: due termini contrari o complementari (e che nella loro realtà essenziale, in ultima analisi, sono sempre complementari più che contrari) possono trovarsi, a seconda dei casi, in opposizione orizzontale (opposizione fra destra e sinistra) o in opposizione verticale (opposizione fra alto e basso), così come abbiamo già indicato altrove.[11] Si ha opposizione orizzontale quando due termini situati a uno stesso grado di realtà sono, potremmo dire, simmetrici sotto ogni aspetto; l'opposizione verticale indica invece una gerarchizzazione fra i due termini, i quali, pur essendo ancora simmetrici in quanto complementari, sono però tali da dover essere considerati l'uno superiore e l'altro inferiore. È importante rilevare che, in quest'ultimo caso, non si può situare fra i due complementari, o in mezzo alla linea che li unisce, il primo termine di un ternario del primo genere, ma solo il terzo termine di un ternario del secondo genere: questo perché il principio non può assolutamente trovarsi a un livello inferiore a quello di uno dei due termini che ne sono derivati, ma è necessariamente superiore a entrambi, mentre invece la risultante è veramente intermedia anche sotto questo aspetto; e quest'ultimo è il caso

[10] Questa figura può essere considerata come risultante dalla proiezione di ciascuno dei triangoli precedenti su un piano perpendicolare al suo e passante per la sua base.

[11] *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXX.

della Triade estremo-orientale, che può essere così disposta secondo una linea verticale (fig. 6).[12]

Fig. 6

In effetti, l'Essenza e la Sostanza universale sono rispettivamente il polo superiore e il polo inferiore della manifestazione, e possiamo dire che l'una si trovi propriamente al disopra e l'altra al disotto di ogni esistenza; del resto, quando esse vengono designate come Cielo e Terra, ciò si traduce in modo esattissimo anche nelle apparenze sensibili che servono loro da simboli.[13] La manifestazione dunque si situa interamente fra questi due poli; e lo stesso vale naturalmente anche per l'Uomo, il quale non soltanto fa parte di tale manifestazione, ma ne costituisce simbolicamente il centro stesso e, per questo motivo, la sintetizza nella sua integralità. Così, l'Uomo, posto com'è fra il Cielo e la Terra, dev'essere considerato prima di tutto come il prodotto o la risultante dei loro reciproci influssi; ma poi, in virtù della duplice natura che gli viene dall'uno e dall'altra, egli diventa il termine mediano o «mediatore» che li unisce e che, secondo un simbolismo sul quale torneremo ancora, costituisce per così dire il «ponte» gettato fra loro. Possiamo esprimere questi due punti di vista con una semplice modifica dell'ordine in cui sono enumerati i termini della Triade: se li enunciamo nell'ordine «Cielo, Terra, Uomo», l'Uomo vi appare come il Figlio del Cielo e della Terra; se invece l'enunciamo nell'ordine «Cielo, Uomo, Terra», egli vi appare come il Mediatore fra il Cielo e la Terra.

---

[12] In questa figura, rappresentiamo il termine superiore (il Cielo) con un cerchio e il termine inferiore (la Terra) con un quadrato, cosa conforme, come vedremo, ai dati della tradizione estremo-orientale; in quanto al termine mediano (l'Uomo), lo rappresentiamo con una croce, essendo quest'ultima, come abbiamo spiegato altrove, il simbolo dell'«Uomo Universale» (cfr. *Le Symbolisme de la Croix*).

[13] Per questo il «culmine del Cielo» (*Tien-ki*), come indicavamo in una precedente nota, è anche quello del Cosmo intero.

III - Cielo e Terra

«Il Cielo copre, la Terra sostiene»: è la formula tradizionale che determina, con estrema concisione, i ruoli di questi due principi complementari e definisce simbolicamente le loro posizioni, rispettivamente superiore e inferiore, rispetto ai «diecimila esseri», cioè a tutto l'insieme della manifestazione universale.[1] Sono così indicati, da un lato, il carattere «non agente» dell'attività del Cielo o di *Purusha*,[2] e, dall'altro, la passività della Terra o di *Prakriti*, che propriamente è un «terreno»[3] o un «supporto» di manifestazione[4] e, di conseguenza, anche un piano di resistenza e di arresto per le forze o gli influssi celesti che operano in senso discendente. Questo peraltro si può applicare a un qualsiasi livello di esistenza, dato che si può sempre parlare, in senso relativo, di un'essenza e di una sostanza per ogni stato di manifestazione, in quanto principi, relativamente a questo particolare stato, che corrispondono a quelli che sono l'Essenza e la Sostanza universali per la totalità degli stati della manifestazione.[5]

Nell'Universale, e visti dal lato del loro principio comune, il Cielo e la Terra si assimilano rispettivamente alla «perfezione attiva» (*Khien*) e alla «perfezione passiva» (*Khouen*), nessuna delle quali peraltro è la Perfezione in senso assoluto perché già in questo vi è una distinzione che necessariamente implica una limitazione; visti dal lato della manifestazione, sono soltanto l'Essenza e la Sostanza che, in quanto tali, si situano a un

---

[1] Altrove abbiamo indicato perché il numero «diecimila» sia assunto a rappresentazione simbolica dell'indefinito *(Les Principes du Calcul infinitésimal*, cap. IX). Riguardo al Cielo che «copre», ricorderemo che un identico simbolismo è racchiuso nella parola greca *Ouranos*, equivalente del sanscrito *Varuna*, dalla radice *var*, «coprire», come pure nel latino *Caelum*, derivato da *caelare*, «nascondere» o «coprire» (cfr. *Le Roi du Monde*, cap. VII).

[2] L'«operazione dello Spirito Santo», di cui parlavamo in precedenza, è talora designata nel linguaggio teologico dal termine *obumbratio*, che in fondo esprime la medesima idea.

[3] La parola inglese *ground* renderebbe in modo ancora più esatto e completo della corrispondente parola francese quello che vogliamo dire.

[4] Cfr. il significato etimologico della parola «sostanza», letteralmente «ciò che sta sotto».

[5] Questo ci consentirà in particolare di capire, in seguito, come mai il ruolo di «mediatore» possa realmente essere attribuito sia all'«uomo vero» che all'«uomo trascendente», mentre, senza il rilievo che abbiamo fatto, sembrerebbe che dovesse essere attribuito esclusivamente a quest'ultimo.

grado minore di universalità appunto perché appaiono così solo rispetto alla manifestazione.[6] In tutti i casi, e a qualsiasi livello li consideriamo correlativamente, il Cielo e la Terra sono sempre rispettivamente un principio attivo e un principio passivo, o, secondo uno tra i simbolismi più frequentemente usati a questo proposito, un principio maschile e un principio femminile, e tale appunto è il modello del complementarismo per eccellenza. Di qui derivano, in modo generale, tutti gli altri loro caratteri, che sono per così dire secondari rispetto a questo; al riguardo, tuttavia, occorre far bene attenzione a certi scambi di attributi che potrebbero ingenerare qualche equivoco e che sono peraltro abbastanza frequenti nel simbolismo tradizionale quando si tratta delle relazioni fra principi complementari; dovremo tornare ancora su questo punto, in particolare a proposito dei simboli numerici associati rispettivamente al Cielo e alla Terra.

È noto che, in un complementarismo i cui termini siano considerati come attivo e passivo l'uno rispetto all'altro, il termine attivo è in genere simboleggiato da una linea verticale e il termine passivo da una linea orizzontale;[7] anche il Cielo e la Terra sono talora rappresentati conformemente a questo simbolismo. Solo che, in tal caso, le due linee non si attraversano, come avviene di solito, in modo da formare una croce, perché è ovvio che il simbolo del Cielo dev'essere posto interamente al disopra di quello della Terra: sarà dunque una perpendicolare avente il piede sull'orizzontale,[8] e le due linee potranno essere considerate come l'altezza e la base di un triangolo i cui lati obliqui, che partono dal «culmine del Cielo», determinano effettivamente la misura della superficie della Terra, ossia delimitano il «terreno» che serve di base alla manifestazione (fig. 7).[9]

---

[6] Cfr. *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXIII. Il primo dei due punti di vista qui indicati è propriamente metafisico, mentre il secondo è piuttosto di ordine cosmologico e, più precisamente, costituisce il punto di partenza di. ogni cosmologia tradizionale.

[7] Si veda *Le Symbolisme de la Croix*, cap. VI.

[8] Vedremo che questa perpendicolare possiede ancora altri significati, che corrispondono a punti di vista diversi; ma per ora prendiamo in considerazione soltanto la rappresentazione geometrica del complementarismo del Cielo e della Terra.

[9] La figura formata dalla verticale e dall'orizzontale così disposte è anche un simbolo ben noto fino ai nostri giorni nella Massoneria anglosassone, per quanto sia di quelli che non sono stati conservati dalla cosiddetta Massoneria «latina». Nel simbolismo costruttivo in genere, la verticale è rappresentata dal filo a piombo e l'orizzontale dalla livella. Allo stesso simbolismo corrisponde anche una analoga disposizione delle due lettere arabe *alif* e *ba*.
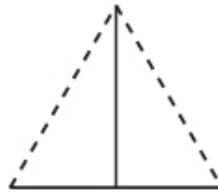
Fig. 7

Tuttavia la rappresentazione geometrica che si incontra con maggior frequenza nella tradizione estremo-orientale è quella che associa le forme circolari al Cielo e le forme quadrate alla Terra, come già abbiamo spiegato altrove;[10] in proposito ricorderemo soltanto che il cammino discendente del ciclo della manifestazione (a tutti i gradi di maggiore o minore estensione in cui può essere considerato tale ciclo), cammino che va dal suo polo superiore, il Cielo, al suo polo inferiore, la Terra (o ciò che li rappresenta da un punto di vista relativo qualora si tratti solo di un ciclo particolare), può essere considerato come avente origine dalla forma meno «specificata» di tutte, la sfera, per terminare in quella che invece è la più «definita», il cubo;[11] e potremmo anche dire che la prima di queste due forme ha un carattere eminentemente «dinamico» e la seconda un carattere eminentemente «statico», determinazioni che ancora una volta corrispondono all'attivo e al passivo. Del resto possiamo in un certo modo ricollegare questa rappresentazione alla precedente considerando, in quest'ultima, la linea orizzontale come la traccia di una superficie piana, la cui parte «misurata» sarà un quadrato,[12] e la linea verticale come il raggio di una superficie emisferica, che incontri il piano terrestre lungo la linea dell'orizzonte. Infatti, secondo le apparenze sensibili, il Cielo e la Terra si congiungono proprio alla loro periferia o ai loro più remoti confini, vale a dire all'orizzonte; ma bisogna notare che la realtà simboleggiata da queste apparenze dev'essere presa in senso inverso perché, secondo questa realtà, essi si uniscono invece per il centro,[13] oppure, se li consideriamo nello stato di relativa separazione necessaria affinché il Cosmo possa svilupparsi in mezzo a loro, essi comunicano attraverso l'asse che passa per questo

---

[10] *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XX.

[11] Nella geometria tridimensionale, al cerchio corrisponde naturalmente la sfera e al quadrato il cubo.

[12] A questo si deve accostare il fatto che, nei simboli di alcuni gradi massonici, l'apertura del compasso, le cui asticelle corrispondono ai lati laterali del triangolo della figura 7, misura il quarto di un cerchio la cui corda sia il lato del quadrato inscritto.

[13] Per un'applicazione analoga del senso inverso il Paradiso terrestre, che è anche il punto di comunicazione del Cielo e della Terra, appare contemporaneamente situato all'estremità del mondo (secondo il punto di vista «esterno») e al suo centro (secondo il punto di vista «interno») (si veda *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXIII).

centro[14] e che appunto li separa e li unisce nello stesso momento o, in altri termini, misura la distanza fra il Cielo e la Terra, vale a dire l'estensione del Cosmo secondo il senso verticale che contraddistingue la gerarchia degli stati dell'esistenza manifestata, unendoli nel contempo l'uno all'altro attraverso tale molteplicità di stati, che in questa prospettiva appaiono come altrettanti gradini per i quali un essere sulla via del ritorno verso il Principio può innalzarsi dalla Terra al Cielo.[15]

È detto ancora che il Cielo, il quale avvolge o abbraccia tutte le cose, presenta al Cosmo una faccia «ventrale», cioè interna, e la Terra, che le sostiene, presenta una faccia «dorsale», cioè esterna;[16] è facile vederlo dalla semplice osservazione della figura riprodotta qui sotto, dove il Cielo e la Terra, com'è naturale, sono rappresentati rispettivamente da un cerchio e da un quadrato concentrici (fig. 8).
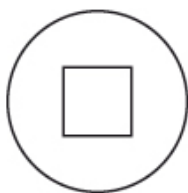
Fig. 8

Si noterà come questa figura riproduca la forma delle monete cinesi, forma che peraltro è in origine quella di certe tavolette rituali:[17] fra il contorno circolare e il quadrato vuoto che sta in mezzo, la parte piena, nella quale si inscrivono i caratteri, corrisponde evidentemente al Cosmo, in cui si situano i «diecimila esseri»,[18] e il fatto che essa sia compresa fra due vuoti indica simbolicamente che tutto ciò che non si trova fra il Cielo e la Terra per ciò stesso si trova al di fuori della manifestazione.[19] Tuttavia, c'è un punto sul quale la figura può sembrare inesatta, e che del resto corrisponde a

---

[14] Questo asse naturalmente si identifica con il raggio verticale della figura precedente; ma, da questo punto di vista, il raggio, invece di corrispondere al Cielo stesso, rappresenta soltanto la direzione secondo la quale l'influsso celeste opera sulla Terra.

[15] Per questo, come vedremo più avanti, l'asse verticale è anche la «Via del Cielo» (*Tien-Tao*).

[16] Questa assimilazione riuscirebbe subito evidente in una lingua come l'arabo, dove il ventre è *el-batn* e l'interno *el-bâten*, la schiena *ez-zahr* e l'esterno *ez-zâher*.

[17] Sul valore simbolico delle monete nelle civiltà tradizionali in genere, si veda *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XVI.

[18] È quasi superfluo far notare che i caratteri sono i nomi degli esseri e che di conseguenza rappresentano questi ultimi in modo assolutamente naturale, specie quando si tratta di una scrittura ideografica come nel caso della lingua cinese.

[19] L'espressione *Tien-hia*, letteralmente «sotto il Cielo», è usata correntemente in cinese per designare l'insieme del Cosmo.

una manchevolezza inerente per necessità a ogni rappresentazione sensibile: se si prestasse attenzione solo alle rispettive posizioni apparenti del Cielo e della Terra, o meglio delle loro raffigurazioni, potrebbe sembrare che il Cielo si trovi all'esterno e la Terra all'interno; sennonché, anche in questo caso, non bisogna scordarsi di applicare l'analogia in senso inverso: in realtà, da tutti i punti di vista, l'«interiorità» appartiene al Cielo e l'«esteriorità» alla Terra, considerazione che ritroveremo fra non molto. Del resto, anche a prendere semplicemente la figura come sta, si vede che, relativamente al Cosmo, il Cielo e la Terra, per il fatto stesso di esserne i limiti estremi, hanno in verità una sola faccia, e che tale faccia è interna per il Cielo e esterna per la Terra; se volessimo considerare l'altra loro faccia, dovremmo dire che questa può esistere solo relativamente al comune principio nel quale essi si unificano e dove scompare ogni distinzione fra interno ed esterno, come pure ogni opposizione e perfino ogni complementarismo, per lasciar sussistere unicamente la «Grande Unità».

IV - «Yin» e «Yang»

La tradizione estremo-orientale, nella sua parte propriamente cosmologica, attribuisce una capitale importanza ai due principi o, se si preferisce, alle due «categorie» da essa designate con i nomi di *yang* e di *yin*: tutto ciò che è attivo, positivo o maschile è *yang*, tutto ciò che è passivo, negativo o femminile è *yin*. Queste due categorie si ricollegano simbolicamente alla luce e all'ombra: in tutte le cose, il lato luminoso è *yang* e il lato oscuro è *yin*; ma, dato che l'uno è inseparabile dall'altro, essi appaiono più come complementari che come opposti.[1] Il senso di luce e di ombra si trova fra l'altro, nella sua accezione letterale, nella determinazione dei siti geografici;[2] e il senso più generale in cui queste stesse denominazioni di *yang* e di *yin* si estendono ai termini di ogni complementarismo trova innumerevoli applicazioni in tutte le scienze tradizionali.[3]

Da quanto abbiamo già detto è facile capire come *yang* sia ciò che procede dalla natura del Cielo, e *yin* ciò che procede dalla natura della Terra, perché appunto da questo primo complementarismo del Cielo e della Terra derivano tutti gli altri complementarismi più o meno particolari; e, da ciò, risulta immediatamente chiara la ragione dell'assimilazione di questi due termini alla luce e all'ombra. Infatti l'aspetto *yang* degli esseri risponde a quanto vi è in essi di «essenziale» o di «spirituale», ed è noto che nel simbolismo di tutte le tradizioni lo Spirito è identificato alla Luce; d'altra parte, il loro aspetto *yin* è quello per il quale essi dipendono dalla

---

[1] Non si dovrebbe perciò interpretare questa distinzione tra la luce e l'ombra in termini di «bene» e di «male» come talora avviene in altre tradizioni, per esempio nel Mazdeismo.

[2] A prima vista può sembrare strano che il lato *yang* sia il versante sud di una montagna, ma il lato nord di una valle o la sponda nord di un fiume (mentre il lato *yin* naturalmente è sempre il lato opposto a questo); ma basta considerare la direzione dei raggi solari, che vengono da Sud, per rendersi conto che effettivamente è proprio il lato illuminato, in tutti i casi, a venir designato come *yang*.

[3] La medicina tradizionale cinese, in particolare, è in certo modo interamente basata sulla distinzione tra lo *yang* e lo *yin*: ogni malattia è dovuta a uno stato di squilibrio, cioè a un eccesso di uno di questi due termini rispetto all'altro, bisogna quindi rafforzare quest'ultimo per ristabilire l'equilibrio, e si colpisce così la malattia nella sua stessa causa, anziché limitarsi a curare sintomi più o meno esterni e superficiali come fa la medicina profana degli Occidentali moderni.

«sostanza», e quest'ultima, per via dell'«inintelligibilità» inerente alla sua indistinzione o al suo stato di pura potenzialità, può essere propriamente definita come l'oscura radice di ogni esistenza. Da questo punto di vista, e prendendo a prestito il linguaggio aristotelico e scolastico, si può dire ancora che *yang* è tutto ciò che è «in atto» e *yin* tutto ciò che è «in potenza», ovvero che ogni essere è *yang* sotto l'aspetto in cui è «in atto» e *yin* sotto l'aspetto in cui è «in potenza», dato che questi due aspetti sono necessariamente compresenti in tutto ciò che è manifestato.

Il Cielo è interamente *yang* e la Terra interamente *yin*, il che vuol dire che l'Essenza è atto puro e la Sostanza potenza pura; ma soltanto essi lo sono così allo stato puro, in quanto sono i due poli della manifestazione universale; in tutte le cose manifestate lo *yang* non è mai senza lo *yin* né lo *yin* senza lo *yang*, poiché la loro natura partecipa sia del Cielo che della Terra.[4] Se consideriamo specificamente lo *yang* e lo *yin* sotto il loro aspetto di elementi maschile e femminile, potremo dire che, in virtù di questa partecipazione, ogni essere in un certo senso e in una certa misura è «androgino», e che lo è in modo tanto più completo quanto più sono equilibrati in lui i due elementi; perciò il carattere maschile o femminile di un essere individuale (a rigore, bisognerebbe dire principalmente maschile o femminile) si può considerare come il risultato della predominanza dell'uno o dell'altro. In questa sede sarebbe naturalmente fuori luogo incominciare a sviluppare tutte le conseguenze deducibili dal rilievo che abbiamo appena fatto; ma basta un po' di riflessione per intravedere senza difficoltà l'importanza che esse possono presentare, in specie, per tutte le scienze connesse allo studio dell'uomo individuale sotto i vari punti di vista in cui questo può essere affrontato.

Abbiamo visto in precedenza come la Terra appaia con la sua faccia «dorsale» e il Cielo con la sua faccia «ventrale»; per questo lo *yin* è «all'esterno», mentre lo *yang* è «all'interno».[5] In altre parole, gli influssi terrestri, che sono *yin*, sono sensibili, mentre gli influssi celesti, che sono *yang*, sfuggono ai sensi e possono essere colti unicamente dalle facoltà intellettuali. È una delle ragioni per cui, nei testi tradizionali, lo *yin* viene generalmente nominato prima dello *yang*, cosa che può sembrare in contrasto con la relazione gerarchica esistente fra i principi cui essi corrispondono, ossia fra il Cielo e la Terra in quanto polo superiore e polo inferiore della manifestazione; questo rovesciamento dell'ordine dei due termini complementari è caratteristico di un certo punto di vista

---

[4] Per questo, secondo una formula massonica, l'iniziato deve saper «scoprire la luce nelle tenebre (lo *yang* nello *yin*) e le tenebre nella luce (lo *yin* nello *yang*)».

[5] Espressa in questa forma, la cosa è immediatamente comprensibile per la mentalità estremo-orien tale; ma dobbiamo ammettere che, senza le spiegazioni da noi fornite in precedenza a questo proposito, il nesso così stabilito fra le due proposizioni sarebbe tale da disorientare singolarmente la speciale logica degli Occidentali.

cosmologico, che è anche quello del *Sânkhya* indù ove, del pari, *Prakriti* figura all'inizio dell'enumerazione dei *tattwa* e *Purusha* alla fine. Infatti questo punto di vista procede per così dire «risalendo», proprio come la costruzione di un edificio comincia dalla base e finisce con la cima; esso parte dalle cose afferrabili in modo più immediato per dirigersi verso quelle più nascoste, cioè va dall'esterno all'interno, o dallo *yin* allo *yang*; in questo, è inverso rispetto al punto di vista metafisico che, partendo dal principio per arrivare alle conseguenze, va invece dall'interno all'esterno; e questa considerazione del senso inverso mostra come i due punti di vista corrispondano propriamente a due diversi gradi di realtà. Del resto, altrove abbiamo visto che, nello sviluppo del processo cosmogonico, le tenebre, identificate al caos, sono «in principio», e che la luce, la quale ordina il caos per trarne il Cosmo, è «dopo le tenebre»;[6] ancora una volta ciò equivale a dire che, sotto questo profilo, lo *yin* viene effettivamente prima dello *yang*.[7]

Lo *yang* e lo *yin*, considerati separatamente l'uno dall'altro, hanno come simboli lineari quelle che vengono chiamate le «due determinazioni» (*eul-i*), cioè il tratto intero e il tratto spezzato, che sono gli elementi dei trigrammi e degli esagrammi dello *Yi-king*: questi ultimi rappresentano così tutte le combinazioni possibili dei due termini, combinazioni che costituiscono l'integralità del mondo manifestato.

Il primo e l'ultimo esagramma, *Khien* e *Khouen*,[8] sono formati rispettivamente da sei tratti pieni e da sei tratti spezzati; essi perciò rappresentano la pienezza dello *yang*, che si identifica al Cielo, e quella dello *yin*, che si identifica alla Terra; e fra questi due estremi si collocano tutti gli altri esagrammi, nei quali lo *yang* e lo *yin* si mescolano in proporzioni diverse, e che corrispondono così allo sviluppo di tutta la manifestazione.

D'altra parte, quando sono uniti, i due termini stessi *yang* e *yin* sono rappresentati dal simbolo chiamato proprio per questo *yin-yang* (fig. 9)[9]

---

[6] *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVI.

[7] Si può trovare qualcosa di analogo a questo nel fatto che, in base al simbolismo della concatenazione dei cicli, gli stati inferiori dell'esistenza appaiono come antecedenti rispetto agli stati superiori; per questo la tradizione indù rappresenta gli *Asura* come anteriori ai *Dêva*, e d'altro lato fa effettuare la successione cosmogonica dei tre *guna* nell'ordine *tamas*, *rajas*, *sattwa*, quindi in una direzione che va dall'oscurità alla luce (cfr. *Le Symbolisme de la Croix*, cap V, e anche *L'Ésotérisme de Dante*, cap. VI).

[8] Come pure il primo e l'ultimo degli otto trigrammi (*houa*), che parimenti comprendono tre tratti interi e tre spezzati; ogni esagramma è formato dalla sovrapposizione di due trigrammi simili o diversi, per un totale di sessantaquattro combinazioni.

[9] Questa figura è posta di solito al centro degli otto trigrammi disposti in cerchio.

Fig. 9

e da noi già studiato altrove dal punto di vista in cui esso rappresenta in modo più particolare il «circolo del destino individuale».[10] Conformemente al simbolismo della luce e dell'ombra, la parte chiara della figura è *yang*, e la sua parte scura è *yin*; e i punti centrali, scuro nella parte chiara e chiaro nella parte scura, ricordano che in realtà lo *yang* e lo *yin* sono inseparabili. Dal momento che lo *yang* e lo *yin* sono già distinti pur essendo uniti (e appunto in questo la figura è propriamente *yin-yang*), è il simbolo dell'«Androgino» primordiale, perché i suoi elementi sono i due principi maschile e femminile; secondo un altro simbolismo tradizionale ancora più generale, è anche l'«Uovo del Mondo», le cui due metà, quando si separeranno, saranno rispettivamente il Cielo e la Terra.[11] Da un altro lato, la medesima figura, considerata come costituente un tutto indivisibile,[12] considerazione che corrisponde al punto di vista principiale, diventa il simbolo di *Tai-ki*, che così appare come la sintesi dello *yin* e dello, *yang*, ma a patto di precisare che tale sintesi, essendo l'Unità prima, è anteriore alla differenziazione dei suoi elementi e perciò assolutamente indipendente da questi; di fatto, si può propriamente parlare di *yin* e di *yang* solo in relazione al mondo manifestato che, in quanto tale, procede interamente dalle «due determinazioni». I due punti di vista dai quali può essere considerato il simbolo sono riassunti nella seguente formula: «I diecimila esseri sono prodotti (*tsao*) da *Tai-i* (che si identifica con *Tai-ki*), e modificati (*houa*) da

---

[10] *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXII. A tale riguardo, la parte *yin* e la parte *yang* rappresentano rispettivamente la traccia degli stati inferiori e il riflesso degli stati superiori rispetto a un determinato stato dell'esistenza, quale lo stato individuale umano: ciò concorda perfettamente con quanto indicavamo poco fa circa il rapporto esistente fra la concatenazione dei cicli e la considerazione dello *yin* come anteriore allo *yang*.

[11] La figura intesa come piana corrisponde alla sezione diametrale dell'«Uovo del Mondo», al livello dello stato di esistenza rispetto al quale si considera l'insieme della manifestazione.

[12] Le due metà sono delimitate da una linea sinuosa, che indica una reciproca compenetrazione dei due elementi, mentre se esse fossero invece delimitate da un diametro, si potrebbe vedervi piuttosto una semplice giustapposizione. Va notato che tale linea sinuosa è formata da due semicirconferenze il cui raggio è pari alla metà di quello della circonferenza che costituisce il contorno della figura e la cui lunghezza totale, di conseguenza, è pari alla metà di quella di detta circonferenza, sicché ciascuna delle due metà della figura è compresa entro una linea di lunghezza pari a quella che comprende l'intera figura.

yin-yang», perché tutti gli esseri provengono dalla Unità principiale,[13] ma le loro modificazioni nel «divenire» sono dovute alle reciproche azioni e reazioni delle «due determinazioni».

[13] *Tai-i* è il *Tao* «con un nome», che è «la madre dei diecimila esseri» (*Tao-te-king*, cap. I). Il *Tao* «senza nome» è il Non Essere, e il *Tao* «con un nome» è l'Essere: «Se si deve dare un nome al *Tao* (benché esso non possa essere realmente nominato), lo si chiamerà (come equivalente approssimativo) la Grande Unità».

V - La doppia spirale

Crediamo non sia privo di interesse fare una digressione, almeno apparente, a proposito di un simbolo strettamente connesso con quello dello *yin-yang*: questo simbolo è la doppia spirale (fig. 10),
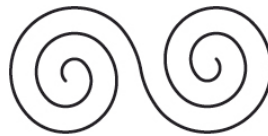
Fig. 10

che ha un posto estremamente importante nell'arte tradizionale dei più svariati paesi, e in particolare in quella della Grecia arcaica.[1] Come molto giustamente è stato detto, la doppia spirale, «che può essere vista come la proiezione piana dei due emisferi dell'Androgino, offre l'immagine del ritmo alterno dell'evoluzione e dell'involuzione, della nascita e della morte, in una parola rappresenta la manifestazione sotto il suo duplice aspetto».[2] Questa figura, peraltro, può essere considerata sia in un senso «macrocosmico» che in un senso «microcosmico»: in virtù della loro analogia, si può sempre passare dall'uno all'altro di questi due punti di vista mediante un'opportuna trasposizione; ma qui ci riferiamo direttamente soprattutto al primo, perché gli accostamenti di maggior rilievo che si presentano sono relativi al simbolismo dell'«Uovo del Mondo», cui abbiamo già fatto riferimento a proposito dello *yin-yang*. Da questo punto di vista, possiamo considerare le due spirali come l'indicazione di una forza cosmica che agisce in senso inverso nei due emisferi, i quali, nella loro più larga applicazione, sono naturalmente le due metà dell'«Uovo del Mondo»,

---

[1] Naturalmente taluni, in conformità con le tendenze moderne, vogliono vedervi semplicemente un motivo «decorativo» o «ornamentale»; ma dimenticano o ignorano che ogni «ornamentazione» ha in origine un carattere simbolico anche se, per una specie di «sopravvivenza», le è potuto accadere di essere ancora usata in epoche nelle quali questo carattere non era più compreso.

[2] Élie Lebasquais, *Tradition héllenique et Art grec*, nelle «Études Traditionnelles», fascicolo del dicembre 1935.

mentre i punti intorno ai quali si avvolgono le due spirali sono i due poli.[3] Si può subito notare che ciò si trova in stretta relazione con i due sensi di rotazione dello *swastika* (fig. 11), dato che questi ultimi rappresentano in ultima analisi la stessa rivoluzione del mondo intorno al suo asse, ma vista rispettivamente dall'uno e dall'altro dei due poli;[4]

Fig. 11

e i due sensi di rotazione esprimono effettivamente la duplice azione della forza cosmica di cui stiamo parlando, duplice azione che in fondo si identifica sotto tutti i suoi aspetti con la dualità dello *yin* e dello *yang*.

È facile rendersi conto come, nel simbolo dello *yin-yang*, le due semicirconferenze che formano la linea delimitante internamente le due parti chiara e scura della figura corrispondano esattamente alle due spirali, e come i loro punti centrali, scuro nella parte chiara e chiaro nella parte scura, corrispondano ai due poli. Questo ci riconduce all'idea dell'«Androgino», come abbiamo indicato in precedenza; e a tale proposito ricorderemo ancora che in realtà i due principi *yin* e *yang* devono sempre essere considerati come complementari, anche se le loro rispettive azioni, nei vari ambiti della manifestazione, appaiono esternamente contrarie. Si può quindi parlare, come facevamo poco fa, o della duplice azione di un'unica forza, o di due forze prodotte dalla polarizzazione di questa e centrate sui due poli, e a loro volta producenti, con le azioni e reazioni che risultano dalla loro stessa differenziazione, lo sviluppo delle virtualità nascoste nell'«Uovo del Mondo», sviluppo che comprende tutte le modificazioni dei «diecimila esseri».[5]

---

[3] La doppia spirale costituisce l'elemento principale di certi talismani diffusissimi nei paesi islamici; in una delle forme più complete, i due punti in questione sono contrassegnati da stelle che sono i due poli; su una verticale mediana che corrisponde al piano di separazione dei due emisferi, e rispettivamente sopra e sotto la linea che unisce le due spirali, stanno il Sole e la Luna; infine, ai quattro angoli si trovano quattro figure quadrangolari corrispondenti ai quattro elementi, che risultano così identificati ai quattro «angoli» (*arkân*) o fondamenti del mondo.

[4] Cfr. *Le Symbolisme de la Croix*, cap. X.

[5] Coloro che si compiacciono di cercare punti di contatto con le scienze profane potrebbero accostare, con un'applicazione di ordine «microcosmico», queste raffigurazioni al fenomeno della «cariocinesi», punto di partenza della divisione cellulare; ma sia chiaro che, per quanto ci riguarda, noi attribuiamo a tutti gli accostamenti di questo genere un'importanza assolutamente trascurabile.

Si noti che le stesse due forze vengono anche raffigurate in modo diverso, benché in fondo equivalente, in altri simboli tradizionali, in particolare mediante due linee elicoidali che si avvolgono in senso inverso l'una rispetto all'altra intorno a un asse verticale, come per esempio si vede in certe forme del *Brahma-danda* o bastone brâhmanico, che è un'immagine dell'«Asse del Mondo» e dove questo doppio avvolgimento è messo precisamente in rapporto con le due orientazioni contrarie dello *swastika*; nell'essere umano, queste due linee sono le due *nâdî* o correnti sottili di destra e di sinistra, oppure positiva e negativa (*idâ* e *pingalâ*).[6] Un'altra figura identica è quella dei due serpenti del caduceo, che si ricollega poi al simbolismo generale del serpente nei suoi due opposti aspetti;[7] e, a tale riguardo, la doppia spirale può anche essere vista come la raffigurazione di un serpente arrotolato su se stesso in due sensi contrari: questo serpente allora è un'«anfesibena»,[8] le cui due teste corrispondono ai due poli e che, da sola, equivale all'insieme dei due serpenti opposti del caduceo.[9]

Tutto ciò non ci allontana minimamente dalla considerazione dell'«Uovo del Mondo» perché in varie tradizioni esso si trova frequentemente accostato al simbolismo del serpente; si potrà ricordare a questo punto il *Kneph* egiziano, rappresentato sotto forma di un serpente che produce l'uovo con la propria bocca (immagine della produzione della manifestazione da parte del Verbo),[10] e anche, ovviamente, il simbolo druidico dell'«uovo di serpen te».[11] D'altra parte, spesso il serpente è fatto abitare nelle acque, come si vede fra l'altro per i *Nâga* nella tradizione indù, e su queste stesse acque galleggia pure 1'«Uovo del Mondo»; ebbene, le acque sono il simbolo delle possibilità, e lo sviluppo di queste ultime è

---

[6] Si veda *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XX. L'«Asse del Mondo» e l'asse dell'essere umano (rappresentato nel corpo dalla colonna vertebrale) sono entrambi designati, in virtù della loro corrispondenza analogica, dal termine *Mêru-danda*.

[7] Cfr. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXX.

[8] Cfr. *Le Roi du Monde*, cap. III.

[9] Per spiegare la formazione del caduceo, si narra che Mercurio vide due serpenti che si azzuffavano (figura del caos): egli li divise (distinzione dei contrari) con una bacchetta (determinazione di un asse in base al quale il caos si ordinerà per diventare il Cosmo), intorno alla quale essi si arrotolarono (equilibrio delle due forze contrarie, che agiscono simmetricamente rispetto all'«Asse del Mondo»). Bisogna anche notare che il caduceo (*kêrukeion*, insegna degli araldi) è considerato l'attributo caratteristico di due funzioni complementari di Mercurio o Ermete: da un lato, quella di interprete o messaggero degli Dei e, dall'altro, quella di «psicopompo», che conduce gli esseri attraverso i loro mutamenti di stato, oppure nei passaggi da un ciclo di esistenza a un altro; e infatti queste due funzioni corrispondono rispettivamente ai due sensi discendente e ascendente delle correnti rappresentate dai due serpenti.

[10] *Cfr. Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVII.

[11] È noto come esso fosse rappresentato, di fatto, dal riccio di mare fossile.

raffigurato dalla spirale, donde la stretta associazione che talora esiste fra la spirale e il simbolismo delle acque.[12]

Se l'«Uovo del Mondo» è dunque, in certi casi, un «uovo di serpente», in altri è anche un «uovo di Cigno»;[13] vogliamo alludere soprattutto al simbolismo di *Hamsa*, il veicolo di *Brahmâ* nella tradizione indù.[14] Accade spesso, e in modo particolare nelle figurazioni etrusche, che la doppia spirale sia sormontata da un uccello; quest'ultimo è evidentemente identico a *Hamsa*, il cigno che cova il *Brahmânda* sulle Acque primordiali, il quale si identifica peraltro con lo «spirito» o «soffio divino» (perché *Hamsa* è anche il «soffio») che, secondo l'inizio della *Genesi* ebraica, «aleggiava sulla superficie delle Acque». Un'altra cosa non meno degna di nota è il fatto che, tra i Greci, dall'uovo di Leda, generato da Zeus in forma di cigno, escano i Dioscuri, Castore e Polluce, i quali si trovano in corrispondenza simbolica con i due emisferi, e perciò con le due spirali ora in esame, che di conseguenza rappresentano la loro differenziazione in questo «uovo di cigno», cioè in definitiva la divisione dell'«Uovo del Mondo» nelle sue due metà superiore e inferiore.[15] Qui però non possiamo dilungarci ulteriormente sul simbolismo dei Dioscuri, che invero è molto complesso, come quello di tutte le analoghe coppie formate da un mortale e da un immortale, rappresentati spesso l'uno bianco e l'altro nero,[16] al pari dei due emisferi dei quali uno è illuminato mentre l'altro è nell'oscurità. Diremo soltanto che tale simbolismo, in fondo, è abbastanza vicino a quello dei *Dêva* e degli *Asura*,[17] la cui opposizione si trova anch'essa in rapporto con il duplice significato del serpente, a seconda che questo si muova in una direzione ascendente oppure discendente intorno a un asse verticale, o

---

[12] Questa associazione è stata segnalata da Ananda K. Coomaraswamy nel suo studio *Angel and Titan* (sui rapporti fra i *Dêva* e gli *Asura*). Nell'arte cinese, la forma della spirale compare tra l'altro nella raffigurazione del «duplice caos», delle acque superiori e inferiori (ossia delle possibilità informali e formali), spesso in relazione con il simbolismo del Drago (cfr. *Les États multiples de l'être*, cap. XII).

[13] Del resto il cigno richiama il serpente per la forma del collo; per certi aspetti è dunque quasi una combinazione fra i due simboli dell'uccello e del serpente, che spesso appaiono come opposti o come complementari.

[14] È d'altra parte noto, per quanto riguarda le altre tradizioni, che il simbolismo del cigno era legato in particolare a quello dell'Apollo iperboreo.

[15] Per precisare questo significato, i Dioscuri sono raffigurati con copricapi di forma emisferica.

[16] È in particolare il significato dei nomi *Arjuna* e *Krishna*, che rappresentano rispettivamente *jîvâtmâ* e *Paramâtmâ*, ossia l'«io» e il «Sé», l'individualità e la personalità, e, in quanto tali, possono essere messi in relazione il primo con la Terra e il secondo con il Cielo.

[17] Si potrà accostare questo rilievo a quanto abbiamo indicato in una nota precedente a proposito della concatenazione dei cicli.

ancora srotolandosi oppure arrotolandosi su se stesso, come nella figura della doppia spirale.[18]

Nei simboli antichi, la doppia spirale è talvolta sostituita da due insiemi di cerchi concentrici, tracciati intorno a due punti che rappresentano ancora i poli: sono, perlomeno in uno dei loro significati più generali, i cerchi celesti e infernali, di cui i secondi sono quasi un riflesso invertito dei primi;[19] ad essi corrispondono appunto i *Dêva* e gli *Asura*. In altri termini, sono gli stati superiori e inferiori rispetto allo stato umano, o ancora i cicli susseguenti e antecedenti rispetto al ciclo attuale (che in fin dei conti è solo un altro modo di esprimere la stessa cosa, facendovi intervenire un simbolismo «successivo»); e ciò corrobora anche il significato dello *yin-yang* considerato come proiezione piana dell'elica rappresentativa degli stati molteplici dell'Esistenza universale.[20] I due simboli sono equivalenti, e l'uno può essere considerato come una semplice modificazione dell'altro; ma la doppia spirale indica inoltre la continuità esistente tra i cicli; si potrebbe anche dire che essa rappresenta le cose sotto un aspetto «dinamico», mentre i cerchi concentrici le rappresentano piuttosto sotto un aspetto «statico».[21]

Parlando di aspetto «dinamico», naturalmente pensiamo ancora all'azione della duplice forza cosmica, specialmente nel suo rapporto con le fasi inverse e complementari di ogni manifestazione, fasi determinate, secondo la tradizione estremo-orientale, dall'alterno predominio dello *yin* e dello *yang*: «evoluzione» o sviluppo, svolgimento,[22] e «involuzione» o avviluppamento, avvolgimento, o ancora «catabasi» o cammino discendente e «anabasi» o cammino ascendente, uscita nel manifestato e rientro nel non manifestato.[23] La duplice «spirazione» (e si noti la significativa parentela

---

[18] Cfr. lo studio già citato di Ananda K. Coomaraswamy. Nel ben noto simbolismo della «burrificazione del mare», i *Dêva* e gli *Asura* tirano in direzioni contrarie il serpente arrotolato intorno alla montagna che rappresenta l'«Asse del Mondo».

[19] Abbiamo già segnalato questo rapporto in *L'Ésotérisme de Dante*.

[20] Si veda *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXII.

[21] Ciò non toglie, ovviamente, che il cerchio rappresenti di per sé un aspetto «dinamico» relativamente al quadrato, come abbiamo detto prima; la considerazione dei due punti di vista «dinamico» e «statico» implica sempre, proprio per la loro correlazione, un problema di rapporti. Se, invece di considerare l'insieme della manifestazione universale, ci limitassimo a un mondo, cioè allo stato corrispondente al piano della figura supposto orizzontale, le due metà di questa rappresenterebbero rispettivamente, in ogni caso, il riflesso degli stati superiori e la traccia degli stati inferiori in tale mondo, come abbiamo già indicato in precedenza a proposito dello *yin-yang*.

[22] Sia ben chiaro che intendiamo la parola «evoluzione» nel suo senso rigorosamente etimologico, che non ha niente a che vedere con l'uso che ne viene fatto nelle moderne teorie «progressiste».

[23] È almeno singolare che Léon Daudet abbia assunto il simbolo della doppia spirale come «schema dell'*ambiance*» (*Courriers des Pays-Bas*: si veda la figura in *Les Horreurs de la*

esistente fra lo stesso nome della spirale e quello dello *spiritus* o «soffio» di cui parlavamo prima in connessione con *Hamsa*), è l'«espirazione» e l'«aspirazione» universali, dalle quali vengono prodotte, secondo il linguaggio taoista, le «condensazioni» e le «dissipazioni» risultanti dall'alterna azione dei due principi *yin* e *yang* o, secondo la terminologia ermetica, le «coagulazioni» e le «soluzioni»: per gli esseri individuali, sono le nascite e le morti, quelle che Aristotele chiama *genesis* e *phthora*, «generazione» e «corruzione»; per i mondi, sono quelli che la tradizione indù definisce i giorni e le notti di *Brahmâ*, il *Kalpa* e il *Pralaya*; e, a tutti i livelli, nell'ordine «macrocosmico» come nell'ordine «microcosmico»; in ogni ciclo d'esistenza si ritrovano fasi corrispondenti, perché esse sono l'espressione stessa della legge che governa tutto l'insieme della manifestazione universale.

Guerre, e le considerazioni sull'«*ambiance*» in *Melancholia*): egli considera uno dei due poli come «punto di partenza» e l'altro come «punto di arrivo», sicché il percorso della spirale dev'essere considerato da un lato come centrifugo e dall'altro come centripeto, cosa che appunto corrisponde alle due fasi «evolutiva» e «involutiva»; e quello ch'egli chiama «*ambiance*» in fondo non è altro che la «luce astrale» di Paracelso, che comporta appunto l'insieme delle due correnti inverse della forza cosmica di cui ci stiamo occupando.

VI - «Solve» et «Coagula»

Dato che abbiamo appena fatto riferimento alla «coagulazione» e alla «soluzione» ermetiche, e sebbene ne abbiamo già alquanto parlato in varie occasioni, forse non sarà inutile precisare ulteriormente, al riguardo, talune nozioni che sono in rapporto abbastanza diretto con quanto abbiamo finora esposto. Infatti, la formula *solve et coagula* è ritenuta in certo modo contenere tutto il segreto della «Grande Opera», in quanto questa riproduce il processo della manifestazione universale, con le sue due fasi inverse da noi poco fa indicate. Il termine *solve* è talora rappresentato da un segno che mostra il Cielo e il termine *coagula* da un segno che mostra la Terra;[1] ciò significa che essi si assimilano alle azioni della corrente ascendente e della corrente discendente della forza cosmica o, in altre parole, alle rispettive azioni dello *yang* e dello *yin*.

Ogni forza di espansione è *yang*, e ogni forza di contrazione è *yin*; le «condensazioni», che danno origine ai composti individuali, procedono quindi dagli influssi terrestri, e le «dissipazioni», che riconducono gli elementi di tali composti ai loro principi originari, procedono dagli influssi celesti; sono, se vogliamo, gli effetti delle rispettive attrazioni del Cielo e della Terra; ed è così che «i diecimila esseri sono modificati da *yin* e *yang*», dalla loro apparizione nel mondo fino al loro ritorno nel non-manifestato.

Occorre peraltro far bene attenzione al fatto che l'ordine dei due termini dipende dal punto di vista da cui ci si pone, perché in realtà le due fasi complementari alle quali corrispondono sono al tempo stesso alternanti e simultanee, e l'ordine nel quale si presentano dipende in qualche modo dallo stato che si prende come punto di partenza. Se si parte dallo stato di non manifestazione per passare a quello manifestato (punto di vista che si può definire propriamente «cosmogonico»),[2] per prima naturalmente si presenterà la «condensazione» o «coagulazione»; verrà poi la «dissipazione» o «soluzione», come movimento di ritorno verso il non

---

[1] Alludiamo in particolare al simbolismo dei segni del 18° grado della Massoneria scozzese, e anche a quello del rito del «calumet» tra gli Indiani dell'America del Nord, che comporta tre movimenti successivi riferentisi rispettivamente al Cielo, alla Terra e all'Uomo, e traducibili con «soluzione», coagulazione» e «assimilazione».

[2] L'ordine di successione delle due fasi da questo punto di vista mostra una volta di più perché lo *yin* qui si trovi davanti allo *yang*.

manifestato, o almeno verso qualcosa che, a un qualsiasi livello, vi corrisponda in un senso relativo.[3] Se si partisse invece da un determinato stato di manifestazione, si dovrebbe in primo luogo considerare una tendenza avente come risultato la «soluzione» di quanto si trova in tale stato; e allora una fase ulteriore di «coagulazione» sarebbe il ritorno a un altro stato di manifestazione; occorre aggiungere peraltro che tale «soluzione» e tale «coagulazione», rispetto allo stato antecedente e allo stato susseguente, possono essere in realtà perfettamente simultanee.[4]

D'altra parte, e questo è ancora più importante, le cose si presentano in senso inverso a seconda che le consideriamo dal punto di vista del Principio o invece, come abbiamo appena fatto, dal punto di vista della manifestazione, sicché, potremmo dire, ciò che è *yin* da un lato è *yang* dall'altro e viceversa, anche se solo con un modo di parlare abbastanza improprio si può riferire al Principio una dualità come quella dello *yin* e dello *yang*. Infatti, come abbiamo già indicato altrove,[5] è l'«espirazione» o movimento di espansione principiale a determinare la «coagulazione» del manifestato, e l'«aspirazione» o movimento di contrazione principiale a determinare la sua «soluzione»; e non cambierebbe assolutamente nulla se, invece di usare il simbolismo delle due fasi della respirazione, ci servissimo di quello del duplice movimento del cuore.

Del resto si può evitare l'improprietà di linguaggio che testé segnalavamo con un rilievo abbastanza semplice: il Cielo, in quanto polo «positivo» della manifestazione, rappresenta in modo diretto il Principio rispetto a essa,[6] mentre la Terra, in quanto polo «negativo», non può che presentarne una immagine invertita. La «prospettiva» della manifestazione riferirà quindi abbastanza naturalmente allo stesso Principio ciò che realmente appartiene al Cielo, e accadrà così che il «movimento» del Cielo (movimento in senso puramente simbolico, è chiaro: nulla di spaziale in questo) venga in un certo modo attribuito al Principio, anche se esso è necessariamente immutabile. In fondo è più esatto parlare, come facevamo poco fa, delle rispettive attrazioni del Cielo e della Terra, attrazioni che si esercitano in senso inverso l'una rispetto all'altra: ogni attrazione genera un movimento centripeto, e quindi una «condensazione», alla quale corrisponderà, al polo opposto, una «dissipazione» determinata da un

---

[3] Ciò trova numerose applicazioni nell'ambito delle scienze tradizionali; un'applicazione tra le meno elevate è quella che si riferisce alla «chiamata» e al «congedo» degli «influssi erranti» all'inizio e alla fine di un'operazione magica.

[4] È la «morte» a uno stato e la «nascita» a un altro stato, considerati come le due facce opposte e inseparabili di una stessa modificazione dell'essere (si veda *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXII, e *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXVI).

[5] *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVII.

[6] Per questa ragione *Tai-ki*, pur essendo superiore al Cielo come alla Terra e anteriore alla loro distinzione, ci appare nondimeno come il «culmine del Cielo».

movimento centrifugo, in modo da ristabilire o meglio da mantenere l'equilibrio complessivo.[7] Ne consegue che ciò che è «condensazione» sotto il profilo della sostanza è all'opposto una «dissipazione» sotto il profilo dell'essenza e, inversamente, ciò che è «dissipazione» sotto il profilo della sostanza è una «condensazione» sotto il profilo dell'essenza; pertanto, ogni «trasmutazione», nel senso ermetico del termine, consisterà propriamente nel «dissolvere» ciò che era «coagulato» e, simultaneamente, nel «coagulare» ciò che era «dissolto»: queste due operazioni apparentemente inverse non sono in realtà che i due aspetti complementari di un'unica operazione.

Per questo gli alchimisti dicono frequentemente che «la dissoluzione del corpo è la fissazione dello spirito» e viceversa, dove spirito e corpo in definitiva non sono altro che l'aspetto «essenziale» e l'aspetto «sostanziale» dell'essere; ciò può intendersi riferito all'alternanza delle «vite» e delle «morti», nel senso più generale di queste parole, dato che proprio questo corrisponde alle «condensazioni» e alle «dissipazioni» della tradizione taoista,[8] sicché, potremmo dire, lo stato che è vita per il corpo è morte per lo spirito e viceversa; e questo è il motivo per cui «volatilizzare (o dissolvere) il fisso e fissare (o coagulare) il volatile» oppure «spiritualizzare il corpo e corporizzare lo spirito»,[9] si dice anche «trarre il vivo dal morto e il morto dal vivo», che è poi anche un'espressione coranica.[10] La «trasmutazione» perciò implica, a un grado o a un altro,[11] una specie di capovolgimento dei rapporti abituali (vogliamo dire dei rapporti quali sono osservati dal punto di vista dell'uomo comune), capovolgimento che, in realtà, è poi piuttosto un ristabilimento dei rapporti normali; qui ci limiteremo a segnalare che la considerazione di un simile «rovesciamento» è particolarmente importante dal punto di vista della realizzazione iniziatica, ma non possiamo insistervi di più, perché sarebbero necessari sviluppi che non possono trovar posto nel quadro del presente studio.[12]

---

[7] Rilievo che si potrà accostare alle considerazioni da noi esposte in *Les Principes du Calcul infinitésimal*, cap. XVII.

[8] Secondo i commentatori del *Tao-te-king*, questa alternanza degli stati di vita e di morte è «il va e vieni della spola sul telaio cosmico», cfr. *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XIV, dove abbiamo anche riportato gli altri paragoni degli stessi commentatori con la respirazione e con la rivoluzione lunare.

[9] Nello stesso senso si dice anche «rendere occulto il manifesto e manifesto l'occulto».

[10] *Qorân*, VI, 95; sull'alternanza delle vite e delle morti e sul ritorno finale al Principio, cfr. II, 28.

[11] Per capire le ragioni di questa restrizione, basterà rifarsi a quanto abbiamo spiegato nei nostri *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLII.

[12] Al suo più alto grado, questo «rovesciamento» si trova in stretto rapporto con quello che il simbolismo cabbalistico chiama lo «spostamento delle luci», e anche con questo detto che la tradizione islamica attribuisce agli *awliyâ*: «I nostri corpi sono i nostri spiriti, e i nostri

D'altra parte, questa duplice operazione di «coagulazione» e di «soluzione» corrisponde esattamente a quello che la tradizione cristiana chiama il «potere delle chiavi»; infatti, anche questo potere è duplice, comportando sia il potere di «legare» che quello di «sciogliere»; ora «legare» equivale evidentemente a «coagulare», e «sciogliere» a «dissolvere»;[13] e il raffronto di vari simboli tradizionali conferma ancora tale corrispondenza nel modo più chiaro possibile. È noto che la raffigurazione più comune del potere in questione è quella di due chiavi, una d'oro e l'altra d'argento, che si riferiscono rispettivamente all'autorità spirituale e al potere temporale, o alla funzione sacerdotale e alla funzione regale, e anche, dal punto di vista iniziatico, ai «grandi misteri» e ai «piccoli misteri» (ed è a quest'ultimo riguardo che, per gli antichi Romani, esse erano uno degli attributi di Giano);[14] alchemicamente, esse si riferiscono a operazioni analoghe compiute a due gradi diversi, operazioni che costituiscono rispettivamente l'«opera al bianco», corrispondente ai «piccoli misteri», e l'«opera al rosso», corrispondente ai «grandi misteri»; queste due chiavi che, secondo il linguaggio di Dante, sono quella del «Paradiso celeste» e quella del «Paradiso terrestre», sono incrociate in modo da richiamare la forma dello *swastika*. In simile caso, ciascuna delle due chiavi dev'essere considerata come dotata, nell'ordine cui si riferisce, del duplice potere di «aprire» e di «chiudere», o di «legare» e di «sciogliere»;[15] ma esiste anche un'altra raffigurazione più completa, dove, per ciascuno dei due ordini, i due poteri inversi sono rappresentati distintamente da due chiavi opposte l'una all'altra. Tale figura è quella dello *swastika* detto «clavigero», appunto perché ciascuno dei suoi quattro bracci è formato da una chiave (fig. 12);[16]

---

spiriti sono i nostri corpi» (*ajsâmnâ arwâhnâ, wa arwâhnâ ajsâmnâ*). D'altra parte, in virtù di questo stesso «rovesciamento» si può dire che, nell'ordine spirituale, è l'«interno» ad avvolgere l'«esterno», e questo completa la giustificazione di ciò che abbiamo detto in precedenza a proposito dei rapporti fra il Cielo e la Terra.

[13] Del resto in latino si dice *potestas ligandi et solvendi*; la «legatura», in senso letterale, si ritrova nell'uso magico dei nodi, cui si contrappone quello delle punte in riferimento alla «dissoluzione».

[14] Si veda *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, capp. V e VIII, e anche, sulla relazione dei «grandi misteri» e dei «piccoli misteri» rispettivamente con l'«iniziazione sacerdotale» e con l'«iniziazione regale», *Aperçus sur l'Initiation*, capp. XXXIX e XL.

[15] Tuttavia si può dire che, in un certo senso, il potere di «legare» prevale nella chiave che corrisponde al temporale, e quello di «sciogliere» nella chiave che corrisponde allo spirituale, perché il temporale e lo spirituale sono *yin* e *yang* l'uno rispetto all'altro; ciò potrebbe peraltro giustificarsi, anche esteriormente, parlando di «obbligo» nel primo ambito e di «libertà» nel secondo.

[16] Esistono diverse varianti di questa figura; la forma che riproduciamo qui si trova tra l'altro, a fianco dello *swastika* comune, su un vaso etrusco del Museo del Louvre. Si veda

Fig. 12

abbiamo così due chiavi opposte secondo un asse verticale e altre due che lo sono secondo un asse orizzontale;[17] in rapporto al ciclo annuale, di cui è nota la stretta relazione con il simbolismo di Giano, il primo di questi due assi è un asse solstiziale e il secondo un asse equinoziale;[18] qui, l'asse verticale o solstiziale si riferisce alla funzione sacerdotale, e l'asse orizzontale o equinoziale alla funzione regale.[19]

Il rapporto tra questo simbolo e quello della doppia spirale è comprovato dall'esistenza di un'altra forma di *swastika*, una forma a bracci curvi, che ha l'aspetto di due S incrociate; la doppia spirale può naturalmente identificarsi o alla parte verticale di questo *swastika*, o alla sua parte orizzontale. È vero che la doppia spirale di solito è posta orizzontalmente allo scopo di mettere in evidenza il carattere complementare e in qualche modo simmetrico delle due correnti della forza cosmica;[20] ma, d'altra parte, la curva che ne costituisce l'equivalente nello *yin-yang*, in genere, è invece posta verticalmente; si potrà quindi, a seconda dei casi, considerare di preferenza l'una o l'altra di queste due posizioni, che si trovano riunite nella figura dello *swastika* a bracci curvi e che allora

---

una raffigurazione cristiana simile allo *swastika* clavigero nell'introduzione di Mons. Devoucoux alla *Histoire de l'antique cité d'Autun* del canonico Edme Thomas, p. XLVI.

[17] A rigore bisognerebbe dire un asse relativamente verticale e un asse relativamente orizzontale l'uno rispetto all'altro, dal momento che lo *swastika* dev'essere considerato come tracciato su un piano orizzontale (si veda *Le Symbolisme de la Croix*, cap. X). La chiave è un simbolo essenzialmente «assiale», come il bastone o lo scettro, che, in alcune raffigurazioni di Giano, sostituisce la chiave corrispondente al potere temporale o ai «piccoli misteri».

[18] Nelle raffigurazioni più comuni di Giano (*Janus Bifrons*), i due volti, tra gli altri significati, corrispondono ai due solstizi; ma esistono anche, benché siano più rare, raffigurazioni di Giano con quattro volti (*Janus Quadrifrons*), che corrispondono ai due solstizi e ai due equinozi, e presentano una rassomiglianza abbastanza singolare con il *Brahmâ Chaturmukha* della tradizione indù.

[19] Osserviamo di sfuggita che da ciò si potrebbero trarre certe conseguenze circa il significato della predominanza attribuita ai solstizi in alcune forme tradizionali e agli equinozi in altre, particolarmente per la determinazione dell'inizio dell'anno; diremo soltanto che in ogni caso il punto di vista solstiziale ha un carattere più «primordiale» del punto di vista equinoziale.

[20] Tale simmetria è particolarmente palese anche nel caso dei due serpenti del caduceo.

corrispondono rispettivamente ai due ambiti in cui si esercita il «potere delle chiavi».[21]

A questo stesso «potere delle chiavi» corrisponde anche, nelle tradizioni indù e tibetana, il duplice potere del *vajra*;[22] tale simbolo, come è noto, è quello del fulmine,[23] e le sue due estremità, costituite da punte a forma di fiamma, corrispondono ai due opposti aspetti del potere rappresentato dal fulmine: generazione e distruzione, vita e morte.[24] Se riferiamo il *vajra* all'«Asse del Mondo», queste due estremità corrispondono ai due poli, come pure ai due solstizi;[25] esso deve perciò essere collocato verticalmente, in accordo del resto con il suo carattere di simbolo maschile,[26] nonché con il fatto che essenzialmente esso è un attributo sacerdotale.[27] Tenuto così in posizione verticale, il *vajra* rappresenta la «Via del Mezzo» (che è anche, come vedremo più avanti, la «Via del Cielo»); ma può essere inclinato da un lato o dall'altro, e allora queste due posizioni corrispondono alle due «vie» tantriche di destra e di sinistra (*dakshina-mârga* e *vâma-mârga*), dove peraltro la destra e la sinistra

---

[21] La medicina, che per gli antichi rientrava nell'«arte sacerdotale», proprio per questo corrisponde a una posizione verticale della doppia spirale, in quanto mette in azione, come abbiamo indicato prima, le forze rispettive dello *yang* e dello *yin*. Questa doppia spirale verticale è rappresentata dal serpente arrotolato a S intorno al bastone di Esculapio: in questo caso il serpente è uno solo, a indicare che la medicina mette in opera solo l'aspetto «benefico» della forza cosmica. Si noti che il termine «spagiria», che designa la medicina ermetica, esprime formalmente, nella sua composizione, la duplice operazione di «soluzione» e di «coagulazione»; l'esercizio della medicina tradizionale è quindi propriamente un'applicazione, in un ordine particolare, del «potere delle chiavi».

[22] *Vajra* è la parola sanscrita; la forma tibetana è *dorje*.

[23] Per una duplice accezione della stessa parola, esso è sia «folgore» che «diamante» e, in entrambi i significati, è sempre un simbolo «assiale».

[24] Li raffigurano anche talune armi a doppio taglio e in particolare, nel simbolismo della Grecia arcaica, l'ascia bipenne, il cui significato può peraltro essere accostato a quello del caduceo. D'altra parte, nella tradizione scandinava la folgore era rappresentata dal martello di Thor, cui si può assimilare il maglio del Maestro nel simbolismo massonico; quest'ultimo è perciò ancora un equivalente del *vajra* e, come il *vajra*, ha il duplice potere di dare la vita e la morte, come mostra il suo ruolo, da un lato, nella consacrazione iniziatica e, dall'altro, nella leggenda di Hiram.

[25] Nella corrispondenza spaziale del ciclo annuale, questi infatti si assimilano al Nord (inverno) e al Sud (estate), mentre i due equinozi si assimilano all'Est (primavera) e all'Ovest (autunno); tali relazioni hanno in particolare una grande importanza, dal punto di vista rituale, nella tradizione estremo-orientale.

[26] Il suo complementare femminile, nella tradizione indù, è la conchiglia (*shankha*) e, nella tradizione tibetana, la campanella rituale (*dilbu*), sulla quale spesso si vede una figura femminile che è quella della *Prâjnâ-pâramitâ* o «Sapienza trascendente» di cui essa è il simbolo, mentre il *vajra* è simbolo del «Metodo» o della «Via».

[27] I Lama tengono il *vajra* con la mano destra e la campanella con la mano sinistra; questi due oggetti rituali non devono mai essere separati.

possono essere messe in relazione con i punti equinoziali, così come l'alto e il basso lo sono con i punti solstiziali.[28] Ci sarebbe evidentemente molto da dire su tutto ciò, ma, per non allontanarci troppo dal nostro tema, qui ci accontenteremo di queste poche indicazioni; e in proposito concluderemo dicendo che il potere del *vajra*, o il «potere delle chiavi» che in fondo è la stessa cosa, implicando la manipolazione e l'utilizzazione delle forze cosmiche nel loro duplice aspetto di *yin* e di *yang*, non è in definitiva nient'altro che il potere di comandare alla vita e alla morte.[29]

---

[28] Nel simbolismo tibetano, si trova talora una figura formata da due *vajra* incrociati, che evidentemente è un equivalente dello *swastika*; le quattro punte allora corrispondono esattamente alle quattro chiavi dello *swastika* clavigero.

[29] In antichi manoscritti provenienti dalla Massoneria operativa, si parla, senza ulteriori spiegazioni, di una certa *faculty of abrac*; l'enigmatica parola *abrac*, che ha dato luogo a varie interpretazioni più o meno fantasiose, e che in ogni caso è una parola palesemente deformata, in realtà sembra proprio dover significare la folgore o il lampo (in ebraico *ha-baraq*, in arabo *el-barq*), sicché anche qui si tratterebbe propriamente del potere del *vajra*. Da tutto ciò si può facilmente capire in virtù di quale simbolismo il potere di provocare temporali sia stato spesso considerato, dai popoli più diversi, una specie di conseguenza dell'iniziazione.

VII - Problemi di orientazione

Nell'epoca primordiale, l'uomo, in se stesso, era perfettamente equilibrato riguardo al complementarismo dello *yin* e dello *yang*; d'altra parte, egli era *yin* o passivo rispetto al solo Principio, e *yang* o attivo rispetto al Cosmo o all'insieme delle cose manifestate; perciò egli si volgeva naturalmente verso il Nord, che è *yin*,[1] come verso il proprio complementare. Invece, l'uomo delle epoche ulteriori, in seguito alla degenerazione spirituale che corrisponde al cammino discendente del ciclo, è diventato *yin* rispetto al Cosmo; egli deve perciò volgersi verso il Sud, che è *yang*, per riceverne gli influssi del principio complementare a quello divenuto in lui predominante, e per ristabilire, nei limiti del possibile, l'equilibrio tra lo *yin* e lo *yang*. La prima di queste due orientazioni può essere detta «Polare», mentre la seconda è propriamente «solare»: nel primo caso, l'uomo, guardando la Stella polare o «culmine del Cielo», ha l'Est alla propria destra e l'Ovest alla propria sinistra; nel secondo caso, guardando il Sole a mezzogiorno, ha invece l'Est a sinistra e l'Ovest a destra; e ciò fornisce la spiegazione di una particolarità che, nella tradizione estremo-orientale, può sembrare alquanto strana a coloro che ne ignorano il motivo.[2]

Infatti, in Cina, il lato cui in genere viene attribuita la preminenza è la sinistra; diciamo in genere, perché non fu sempre così per tutto il corso della storia. All'epoca dello storico Sseu-ma-tsien, ossia nel II secolo avanti Cristo, la destra sembra anzi aver avuto la meglio sulla sinistra, se non altro per quanto riguarda la gerarchia delle funzioni ufficiali;[3] sembra che allora ci sia stata, almeno sotto questo profilo, una specie di tentativo di «ritorno alle origini», che con ogni probabilità dovette corrispondere a un cambiamento di dinastia, perché simili cambiamenti nell'ordine umano sono sempre messi tradizionalmente in corrispondenza con certe modificazioni

[1] Per questo, nel simbolismo massonico, la Loggia non deve avere alcuna finestra che dia sul lato Nord, dal quale non giunge mai la luce solare, mentre ne ha invece sugli altri tre lati, che corrispondono alle tre «stazioni» del Sole.

[2] Nelle carte e nelle piante cinesi, il Sud è posto in alto e il Nord in basso, l'Est a sinistra e l'Ovest a destra, disposizione che è conforme alla seconda orientazione; quest'uso non è poi tanto eccezionale, dato che esisteva tra gli antichi Romani e sopravvisse anche per una parte del medioevo occidentale.

[3] Il «consigliere di destra» (*iou-siang*) aveva allora un ruolo più importante del «consigliere di sinistra» (*tso-siang*).

dello stesso ordine cosmico.[4] Ma, a un'epoca più antica, benché sicuramente lontanissima dai tempi primordiali, era la sinistra a predominare come indica tra l'altro questo passo di Lao-tseu: «Nelle faccende propizie (o di buon augurio), si mette al disopra la sinistra; nelle faccende funeste, si mette al disopra la destra».[5] Intorno alla stessa epoca è stato anche detto: «La umanità è la destra; la Via è la sinistra»,[6] affermazione che implica palesemente un'inferiorità della destra rispetto alla sinistra; nel loro reciproco rapporto, la sinistra corrisponderebbe allora allo *yang* e la destra allo *yin*.

Ora, che questa sia effettivamente una diretta conseguenza dell'orientazione determinata volgendosi verso Sud, lo prova un trattato attribuito a Kouan-tseu, che sarebbe vissuto nel VII secolo avanti Cristo, dove si legge: «La primavera fa nascere (gli esseri) a sinistra, l'autunno distrugge a destra, l'estate fa crescere in avanti, l'inverno mette in serbo indietro». Secondo la corrispondenza universalmente ammessa tra le stagioni e i punti cardinali la primavera corrisponde all'Est e l'autunno all'Ovest, l'estate al Sud e l'inverno al Nord;[7] qui perciò è proprio il Sud a essere in avanti e il Nord indietro, mentre l'Est è a sinistra e l'Ovest a destra.[8] Naturalmente, quando invece si determina l'orientazione volgendosi verso Nord, la corrispondenza della sinistra e della destra risulta invertita, e così pure quella del davanti e del dietro; ma, in definitiva, il lato che ha la preminenza, la sinistra in un caso e la destra nell'altro, è sempre e invariabilmente il lato Est. È questo che importa essenzialmente, perché da ciò si vede che, in fondo, la tradizione estremo-orientale si trova in perfetto accordo con tutte le altre dottrine tradizionali, nelle quali effettivamente l'Oriente è sempre considerato come il «lato luminoso» (*yang*) rispetto all'Occidente e l'Occidente come il «lato oscuro» (*yin*) rispetto all'Oriente; il mutamento nei rispettivi significati della destra e della sinistra, essendo

---

[4] La successione delle dinastie, per esempio, corrisponde a una successione degli elementi in un certo ordine, elementi che a loro volta sono in relazione con le stagioni e con i punti cardinali.

[5] *Tao-te-king*, cap. XXXI.

[6] *Li-ki*.

[7] Tale corrispondenza, strettamente conforme alla natura delle cose, è comune a tutte le tradizioni; è quindi incomprensibile come certi moderni che si sono occupati di simbolismo abbiano spesso sostituito ad essa altre corrispondenze fantasiose e assolutamente ingiustificabili. Così, per darne solo un esempio, la tavola quaternaria posta alla fine del *Libro dell'Apprendista* di Oswald Wirth fa sì corrispondere l'estate al Sud e l'inverno al Nord, ma anche la primavera all'Occidente e l'autunno all'Oriente; e vi si trovano ancora altre corrispondenze, in particolare riguardo alle età della vita umana, che sono ingarbugliate in modo quasi inestricabile.

[8] Si può accostare a quanto abbiamo detto anche il seguente testo dello *Yi-king*: «Il Saggio ha il viso rivolto verso Sud e ascolta l'eco di ciò che è sotto il Cielo (ossia del Cosmo), lo illumina e lo governa».

condizionato da un mutamento di orientazione, è insomma perfettamente logico e non implica assolutamente alcuna contraddizione.[9]

Questi problemi di orientazione sono peraltro assai complessi, perché non solo bisogna far sempre attenzione a non commettervi nessuna confusione tra corrispondenze diverse, ma può anche darsi che, in una medesima corrispondenza, la destra e la sinistra abbiano entrambe il sopravvento da punti di vista diversi. Lo indica con la massima chiarezza un testo come il seguente: «La Via del Cielo preferisce la destra, il Sole e la Luna si muovono verso Occidente; la Via della Terra preferisce la sinistra, il corso dell'acqua va verso Oriente; allo stesso modo vengono disposti in alto (cioè entrambi i lati hanno diritto alla preminenza)».[10] Il passo è particolarmente interessante, in primo luogo perché afferma, indipendentemente dai motivi che ne dà e che devono essere intesi piuttosto come semplici «illustrazioni» desunte dalle apparenze sensibili, che la preminenza della destra è associata alla «Via del Cielo» e quella della sinistra alla «Via della Terra»; ora la prima è necessariamente superiore alla seconda e, potremmo dire, gli uomini sono venuti a conformarsi alla «Via della Terra» proprio perché hanno smarrito la «Via del Cielo», fatto che indica molto bene la differenza tra l'epoca primordiale e le ulteriori epoche di degenerazione spirituale. In secondo luogo, si può scorgervi l'indicazione di un rapporto inverso tra il movimento del Cielo e quello della Terra,[11] in rigorosa conformità con la legge generale dell'analogia; ed è sempre così quando ci si trova in presenza di due termini che si oppongono in modo tale per cui uno di essi sia quasi un riflesso dell'altro, riflesso che è invertito come l'immagine di un oggetto in uno specchio lo è rispetto all'oggetto stesso, talché la destra dell'immagine corrisponde alla sinistra dell'oggetto e viceversa.[12]

In proposito aggiungeremo un'osservazione che, per quanto semplice appaia in se stessa, è lungi nondimeno dall'essere priva di importanza: e cioè che, particolarmente quando si tratta della destra e della sinistra,

---

[9] Possono poi esserci ancora altre modalità di orientazione oltre a quelle da noi appena indicate, modalità che comportano naturalmente adattamenti diversi, ma che è sempre facile far concordare tra di loro: così, in India, se il lato della destra (*dakshina*) è il Sud, ciò significa che la orientazione è determinata guardando il Sole al suo sorgere, cioè volgendosi verso Oriente; ma, del resto, questa attuale modalità di orientazione non impedisce assolutamente di riconoscere la primordialità dell'orientazione «polare», cioè determinata volgendosi verso Nord, che è designato come il punto più alto (*uttara*).

[10] *Tcheou-li*.

[11] Ricorderemo ancora una volta che qui il «movimento» non è che una rappresentazione puramente simbolica.

[12] Lo stesso vale del resto per due persone poste l'una di fronte all'altra, e per questo è detto: «tu adorerai la tua destra, dove è la sinistra di tuo fratello (il lato del suo cuore)» (*Phan-khoa-Tu*, citato da Matgioi, *La Voie rationnelle*, cap. VII).

bisogna aver sempre la massima cura di precisare rispetto a che cosa esse vengano determinate; così, quando si parla della destra e della sinistra di una figura simbolica, con questo si vuole intendere realmente quelle della figura stessa, oppure quelle di uno spettatore che la guardi ponendovisi di fronte? Effettivamente possono presentarsi entrambi i casi: quando si ha a che fare con una figura umana o con quella di qualche altro essere vivente, non ci sono molti dubbi su quelle che converrà chiamare la sua destra e la sua sinistra; ma lo stesso non si può dire per un qualunque altro oggetto, ad esempio per una figura geometrica, o anche per un monumento, e allora di solito la destra e la sinistra vengono determinate ponendosi dal punto di vista dello spettatore;[13] ma non è sempre necessariamente così, e può anche succedere che in qualche caso si attribuisca una destra e una sinistra alla figura presa in se stessa, attribuzione che corrisponde a un punto di vista naturalmente inverso a quello dello spettatore;[14] omettendo di precisare come stiano le cose in ciascun caso, si può essere indotti a commettere errori abbastanza gravi a tale riguardo.[15]

Un altro problema connesso a quello dell'orientazione è quello del senso delle «circumambulazioni» rituali nelle varie forme tradizionali; è facile rendersi conto che questo senso è in effetti determinato, o dall'orientazione «polare» o dall'orientazione «solare», nell'accezione da noi precedentemente data a tali espressioni. Se consideriamo le figure riprodotte qui a fianco,[16] il primo senso è quello in cui, guardando verso Nord, vediamo ruotare le stelle intorno al polo (fig. 13); il secondo senso, invece, è quello in cui si effettua il moto apparente del Sole per un osservatore che guardi verso Sud (fig. 14).

---

[13] Così, nella figura dell'«albero sefirotico» della Cabbala, la «colonna di destra» e la «colonna di sinistra» sono quelle che abbiamo rispettivamente a destra e a sinistra guardando la figura.

[14] Per esempio, Plutarco riferisce che «gli Egizi considerano l'Oriente come il volto del mondo, il Nord come la sua destra, e il Mezzogiorno la sua sinistra» (*Iside e Osiride*, 32; trad. francese di Mario Meunier, p. 112); malgrado le apparenze, ciò coincide esattamente con la designazione indù del Mezzogiorno come «lato della destra», perché è facile rappresentarsi il lato sinistro del mondo come esteso verso la destra di chi lo contempla e viceversa.

[15] Da ciò hanno origine per esempio, nel simbolismo massonico, le divergenze che si sono verificate a proposito della rispettiva posizione delle due colonne situate all'ingresso del Tempio di Gerusalemme; eppure è facilissimo risolvere il problema rifacendosi direttamente ai testi biblici, a patto di sapere che, in ebraico, la «destra» significa sempre il Sud e la «sinistra» il Nord, la qual cosa implica che l'orientazione sia determinata, come in India, volgendosi verso Est. Del resto, questa stessa modalità di orientazione è anche quella praticata, in Occidente, dai costruttori medioevali per determinare l'orientazione delle chiese.

[16] La croce tracciata entro il cerchio, della quale dovremo riparlare più avanti, qui sta a indicare la direzione dei quattro punti cardinali; in conformità con quanto abbiamo spiegato, nella prima figura è posto in alto il Nord e nella seconda il Sud.

La circumambulazione si compie tenendo nel primo caso il centro costantemente alla propria sinistra, e nel secondo alla propria destra (in sanscrito quest'ultima si chiama *pradakshinâ*); la seconda modalità è quella in uso, in particolare, nelle tradizioni indù e tibetane, mentre la prima si riscontra fra l'altro nella tradizione islamica.[17] A questa differenza di senso si ricollega anche il fatto di avanzare per primo il piede destro o il piede sinistro in un cammino rituale: considerando ancora le stesse figure si può facilmente vedere come il piede che dev'essere avanzato per primo sia necessariamente quello del lato opposto al lato rivolto verso il centro della circumambulazione, ossia il piede destro nel primo caso (fig. 13) e il piede sinistro nel secondo (fig. 14);
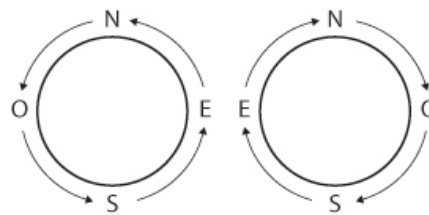
Fig. 13 Fig. 14

e quest'ordine di cammino viene generalmente osservato, anche quando non si tratti di vere e proprie circumambulazioni, come segno, in qualche modo, del rispettivo predominio del punto di vista «polare» o del punto di vista «solare», e questo sia in una determinata forma tradizionale, sia anche, talora, per periodi diversi nel corso dell'esistenza di una stessa tradizione.[18] Così, tutte queste cose sono lontane dal ridursi a semplici dettagli più o meno insignificanti, come potrebbero credere quelli che non capiscono niente del simbolismo né dei riti; esse sono invece legate a tutto un complesso di nozioni che hanno una grande importanza in tutte le tradizioni, e potremmo offrirne moltissimi altri esempi. A proposito dell'orientazione, sarebbe anche il caso di trattare di problemi come quelli delle sue relazioni

[17] Forse non è privo di interesse rilevare che il senso di queste circumambulazioni, che vanno rispettivamente da destra a sinistra (fig. 13) e da sinistra a destra (fig. 14), corrisponde anche alla direzione della scrittura nelle lingue sacre di queste stesse forme tradizionali. Nella forma attuale della Massoneria, il senso delle circumambulazioni è «solare», ma sembra invece essere stato dapprima «polare» nell'antico rituale operativo, in base al quale peraltro il «trono di Salomone» era posto a Occidente e non a Oriente, per consentire al suo occupante di «contemplare il Sole al suo sorgere».

[18] L'inversione verificatasi a proposito di quest'ordine di cammino in certi Riti massonici è tanto più singolare in quanto si trova in palese disaccordo con il senso delle circumambulazioni; le indicazioni da noi appena offerte forniscono evidentemente la regola corretta da osservare in tutti i casi.

con il percorso del ciclo annuale[19] e con il simbolismo delle «porte zodiacali»; vi ritroveremmo l'applicazione del senso inverso, che segnalavamo in precedenza, nei rapporti tra l'ordine «celeste» e l'ordine «terrestre»; ma simili considerazioni costituirebbero una digressione troppo lunga, e sicuramente troveranno un posto più adatto in altri studi.[20]

---

[19] Si troverà un esempio della rappresentazione di questo percorso mediante una circumambulazione nelle considerazioni relative al *Ming-tang* che esporremo più avanti.

[20] Sul carattere qualitativo delle direzioni spaziali, che è il principio stesso sul quale poggia l'importanza tradizionale dell'orientazione, e sulle relazioni esistenti fra le determinazioni spaziali e quelle temporali, si potrà anche rifarsi alle spiegazioni da noi fornite in *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, capp. IV e V.

VIII - Numeri celesti e numeri terrestri

La dualità dello *yang* e dello *yin* si ritrova anche nel campo dei numeri: secondo lo *Yi-king*, i numeri dispari corrispondono allo *yang*, cioè sono maschili o attivi, e i numeri pari corrispondono allo *yin*, cioè sono femminili o passivi. In questo non vi è peraltro nulla che sia peculiare alla tradizione estremo-orientale. dato che tale corrispondenza è conforme a quanto insegnano tutte le dottrine tradizionali; in Occidente, essa è nota soprattutto attraverso il Pitagorismo, e forse taluni, immaginando che si tratti di una concezione propria a quest'ultimo, rimarrebbero assai stupiti nell'apprendere che la si ritrova tale e quale addirittura in Estremo Oriente, senza che sia ovviamente possibile presupporre in questo il minimo «prestito» da una parte o dall'altra, e semplicemente perché si tratta di una verità che dev'essere parimenti riconosciuta dovunque esista la scienza tradizionale dei numeri.

I numeri dispari, essendo *yang*, possono essere detti «celesti», e i numeri pari, essendo *yin*, possono essere detti «terrestri»; ma, al di là di questa considerazione assolutamente generale, vi sono certi numeri che vengono attribuiti in modo più specifico al Cielo e alla Terra, e ciò richiede altre spiegazioni. In primo luogo, sono soprattutto i primi numeri rispettivamente dispari e pari a essere considerati i numeri caratteristici del Cielo e della Terra, ovvero l'espressione della loro intima natura, cosa facile a capire perché, in virtù della preminenza che essi hanno ciascuno nel proprio ordine, tutti gli altri numeri ne sono, si direbbe, in qualche modo derivati e relativamente a essi occupano nelle loro rispettive serie solo un posto secondario; sono perciò quelli a rappresentare, per così dire, lo *yang* e lo *yin* al grado più alto, oppure, e la cosa è perfettamente equivalente, a esprimere nel modo più puro la natura celeste e la natura terrestre. Ora, bisogna far bene attenzione al fatto che qui l'unità, essendo propriamente il principio del numero, non viene a sua volta calcolata come un numero; in realtà, ciò che essa rappresenta non può che essere anteriore alla distinzione tra il Cielo e la Terra, e infatti abbiamo già visto come essa corrisponda al loro comune principio, *Tai-ki*, l'Essere identico all'Unità metafisica stessa. Perciò, se il 2 è il primo numero pari, come primo numero dispari sarà considerato il 3, e non l'uno; di conseguenza, il 2 è il numero della Terra e il 3 il numero del Cielo; ma allora, dal momento che il 2 viene prima del 3 nella serie dei numeri, la Terra sembra venire prima del Cielo, allo stesso modo in cui lo *yin* appare prima dello *yang*; si ritrova così in questa

corrispondenza numerica un'altra espressione, in sostanza equivalente, dello stesso punto di vista cosmologico di cui abbiamo parlato in precedenza a proposito dello *yin* e dello *yang*. Una cosa che può sembrare più difficile a spiegarsi è il fatto che anche altri numeri siano attribuiti al Cielo e alla Terra e che per questi si verifichi, almeno apparentemente, una specie di inversione; infatti, alla Terra viene allora attribuito il 5, numero dispari, e al Cielo il 6, numero pari. Anche qui abbiamo due termini consecutivi della serie dei numeri, e il primo nell'ordine di questa serie corrisponde alla Terra mentre il secondo corrisponde al Cielo; ma, a parte tale carattere comune alle due coppie numeriche 2 e 3 da un lato, e 5 e 6 dall'altro, come può essere che un numero dispari o *yang* venga riferito alla Terra e un numero pari o *yin* al Cielo? Si è parlato in proposito, e tutto sommato con ragione, di uno scambio «ierogamico» fra gli attributi dei due principi complementari;[1] del resto, non si tratta di un caso isolato o eccezionale, e se ne possono rilevare molti altri esempi nel simbolismo tradizionale.[2] A dire il vero, si dovrebbe anzi generalizzare di più, perché si può parlare propriamente di «ierogamia» solo quando i due complementari sono espressamente considerati come maschile e femminile l'uno rispetto all'altro, come avviene effettivamente nel nostro caso; ma si trova qualcosa di simile anche in casi nei quali il complementarismo riveste aspetti diversi da questo: l'abbiamo già indicato altrove per quanto riguarda il tempo e lo spazio e i simboli che vi si riferiscono rispettivamente nelle tradizioni dei popoli nomadi e dei popoli sedentari.[3] È evidente come, in questo caso in cui un termine temporale e un termine spaziale sono considerati come complementari, non si possa assimilare la relazione esistente fra i due termini a quella tra maschile e femminile; rimane comunque vero che tale complementarismo, come qualsiasi altro, si ricollega in un certo modo a quello del Cielo e della Terra, perché il tempo è messo in corrispondenza con il Cielo attraverso la nozione dei cicli, la cui base è essenzialmente astronomica, e lo spazio con la Terra in quanto, nell'ordine delle apparenze sensibili, la superficie terrestre rappresenta propriamente l'estensione misurabile. Certo non si

---

[1] Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, pp. 154-155 e 198-199 [*Il Pensiero cinese*, trad. it. di G.R. Cardona, Milano, 1971, pp. 104 sgg. e 148-149]. Come abbiamo già segnalato altrove (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. V), questo libro contiene una grande quantità di informazioni interessantissime, e particolarmente importante è il capitolo dedicato ai numeri; bisogna solo aver cura di consultarlo unicamente dal punto di vista «documentario» e di non tener conto delle interpretazioni «sociologiche» dell'autore, interpretazioni che in genere rovesciano i reali rapporti tra le cose, perché non l'ordine cosmico, com'egli immagina, è stato concepito sul modello delle istituzioni sociali, ma al contrario proprio queste ultime sono state create in corrispondenza con l'ordine cosmico.

[2] Troveremo un simile esempio più avanti, e sempre nella tradizione estremo-orientale, a proposito della squadra e del compasso.

[3] *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXI.

dovrebbe concludere, in base a questa corrispondenza, che tutti i complementarismi possano essere ricondotti a un unico tipo, e perciò sarebbe erroneo parlare di «ierogamia» in un caso come quello da noi appena ricordato; quello che bisogna dire è solo che tutti i complementarismi, di qualunque tipo siano, hanno allo stesso modo il loro principio nella prima di tutte le dualità, quella dell'Essenza e della Sostanza universali, o, secondo il linguaggio simbolico della tradizione estremo-orientale, del Cielo e della Terra.

Ora, per capire esattamente il diverso significato delle due coppie di numeri attribuite al Cielo e alla Terra, bisogna rendersi bene conto del fatto che uno scambio come quello di cui abbiamo appena parlato può verificarsi solo quando i due termini complementari sono considerati nel loro reciproco rapporto, o più particolarmente come uniti tra loro se si tratta di «ierogamia» propriamente detta, e non presi in se stessi e ciascuno indipendentemente dall'altro. Ne risulta che, mentre il 2 e il 3 sono la Terra e il Cielo in se stessi e nella loro specifica natura, il 5 e il 6 sono la Terra e il Cielo nella loro reciproca azione e reazione, dunque dal punto di vista della manifestazione che è il prodotto di tale azione e di tale reazione; è del resto quanto esprime in modo chiarissimo un testo come il seguente: «il 5 e il 6, è l'unione centrale (*tchoung-ho*, cioè l'unione nel loro centro)[4] del Cielo e della Terra».[5] Ciò appare ancor meglio dalla stessa costituzione dei numeri 5 e 6: entrambi sono formati dal 2 e dal 3, ma questi ultimi sono uniti tra loro in due modi diversi, mediante addizione per il primo (2+3=5), e mediante moltiplicazione per il secondo (2×3=6); è questo poi il motivo per cui i due numeri 5 e 6, che nascono dunque dall'unione tra pari e dispari, sono entrambi considerati in modo molto generale, nel simbolismo delle varie tradizioni, come dotati di un carattere essenzialmente «congiuntivo».[6] Per approfondire la spiegazione, occorrerà chiedersi perché vi sia addizione in un caso, quello della Terra considerata nella sua unione con il Cielo, e moltiplicazione nell'altro, quello del Cielo considerato inversamente nella sua unione con la Terra: il fatto è che, sebbene ciascuno dei due principi riceva in questa unione l'influsso dell'altro, che in qualche modo si congiunge alla sua natura, essi tuttavia li ricevono in maniera diversa. In seguito all'azione del Cielo sulla Terra, il numero celeste 3 viene

---

[4] Si ricordi quanto abbiamo indicato in precedenza, e cioè che il Cielo e la Terra possono effettivamente unirsi solo per il centro.

[5] *Tsien-Han-chou*.

[6] Per i Pitagorici, il 5 era il «numero nuziale», in quanto somma del primo numero pari o femminile e del primo numero dispari o maschile; per quanto riguarda il carattere «congiuntivo» de numero 6, basterà ricordare il significato della lettera *waw* in ebraico e in arabo, come pure la figura del «sigillo di Salomone» che corrisponde geometricamente a questo numero. Sul simbolismo dei numeri 5 e 6, si veda *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXVIII.

semplicemente ad aggiungersi al numero terrestre 2, perché tale azione, essendo propriamente «non agente», è quella che possiamo chiamare una «azione di presenza»; in seguito alla reazione della Terra verso il Cielo, il numero terrestre 2 moltiplica il numero celeste 3, perché la potenzialità della sostanza è la radice stessa della molteplicità.[7] Inoltre si può dire che, mentre il 2 e il 3 esprimono la natura in sé della Terra e del Cielo, il 5 e il 6 esprimono solo la loro «misura», e ciò significa che allora essi vengono appunto considerati dal punto di vista della manifestazione, e non più in se stessi; giacché, come abbiamo spiegato altrove,[8] la nozione stessa di misura è in diretto rapporto con la manifestazione. Il Cielo e la Terra in se stessi non sono in alcun modo misurabili, perché non appartengono all'ambito della manifestazione; di misura si può parlare unicamente per le determinazioni attraverso le quali essi appaiono allo sguardo degli esseri manifestati:[9] sono quelli che possiamo chiamare gli influssi celesti e gli influssi terrestri, i quali si traducono nelle rispettive azioni dello *yang* e dello *yin*. Per capire in modo più preciso come si applichi questa nozione di misura, bisogna tornare alla considerazione delle forme geometriche che simboleggiano i due principi, e che sono, come abbiamo visto in precedenza, il cerchio per il Cielo e il quadrato per la Terra:[10] le forme rettilinee, di cui il quadrato è il prototipo, si misurano con il 5 e i suoi multipli, e, del pari, le forme circolari si misurano con il 6 e i suoi multipli. Parlando dei multipli di questi due numeri, facciamo principalmente riferimento ai primi tra questi multipli, e cioè al loro doppio, che nel primo caso è 10 e nel secondo 12; infatti, la misura naturale delle linee rette si effettua mediante una divisione decimale, e quella delle linee circolari mediante una divisione duodecimale; e in questo possiamo vedere la ragione per la quale i due numeri 10 e 12 vengono assunti come basi dei principali sistemi di numerazione, sistemi che talora sono poi usati in concorrenza, come appunto nel caso della Cina, perché in realtà hanno applicazioni

---

[7] Da questa modalità di formazione dei due numeri risulta naturalmente lo scambio tra pari e dispari, perché la somma di un numero pari e di un numero dispari è necessariamente dispari, mentre il prodotto di un numero pari e di un numero dispari è necessariamente pari. La somma di due numeri può essere pari solo se i numeri sono entrambi pari o entrambi dispari; in quanto al prodotto, perché sia dispari bisogna che i suoi due fattori siano entrambi dispari.

[8] *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. III.

[9] Bisogna intendere questo «sguardo» sia nell'ordine sensibile che nell'ordine intellettuale, a seconda che si tratti degli influssi terrestri, che sono «all'esterno», o degli influssi celesti, che sono «all'interno», come abbiamo spiegato prima.

[10] Qui appaiono come strumenti di misura, rispettivamente dal punto di vista «celeste» e dal punto di vista «terrestre» (ossia sotto il profilo degli influssi corrispondenti), il compasso e la squadra di cui parleremo più avanti.

diverse, sicché la loro coesistenza in una stessa forma tradizionale non ha assolutamente nulla di arbitrario o di superfluo.[11]

Per concludere queste osservazioni, segnaleremo ancora l'importanza riconosciuta al numero 11, in quanto somma di 5 e 6; ciò ne fa il simbolo di quella «unione centrale del Cielo e della Terra» di cui si è detto prima, e, di conseguenza, «il numero grazie al quale si costituisce nella sua perfezione (*tcheng*)[12] la Via del Cielo e della Terra».[13] L'importanza del numero 11, come dei suoi multipli, è del resto un ulteriore punto comune alle più diverse dottrine tradizionali, come abbiamo già indicato in altra occasione,[14] benché, per ragioni alquanto oscure, in genere essa passi inosservata da parte dei moderni che pretendono di studiare il simbolismo dei numeri.[15] Queste considerazioni sui numeri potrebbero essere sviluppate quasi indefinitamente; ma, finora, abbiamo preso in esame solo quanto riguarda il Cielo e la Terra, che sono i primi due termini della Grande Triade, ed è tempo ormai di passare alla considerazione del suo terzo termine, l'Uomo.

---

[11] Qui peraltro si verifica un nuovo scambio, per il fatto che, in certi casi, il numero 10 viene attribuito al Cielo e il numero 12 alla Terra, quasi a indicare una volta di più la loro interdipendenza rispetto alla manifestazione o all'ordine cosmico propriamente detto, sotto la duplice forma delle relazioni spaziali e temporali; non insisteremo ulteriormente su questo punto, che ci porterebbe troppo lontano dal nostro tema. Segnaleremo soltanto, come caso particolare di tale scambio, che nella tradizione cinese i giorni vengono contati a periodi decimali e i mesi a periodi duodecimali; ora dieci giorni sono «dieci soli», e dodici mesi sono «dodici lune»; i numeri 10 e 12 sono perciò rispettivamente messi in rapporto il primo con il Sole, che è *yang* o maschile, e corrisponde al Cielo, al fuoco e al Sud, e il secondo con la Luna, che è *yin* o femminile, e corrisponde alla Terra, all'acqua e al Nord.

[12] Il termine *tcheng*, nello *Yi-king*, è l'ultimo della formula tetragrammatica di *Wen-wang* (cfr. Matgioi, *La Voie métaphysique*, cap. V).

[13] *Tsien-Han-chou*.

[14] Si veda *L'Ésotérisme de Dante*, cap. VII.

[15] Nelle tradizioni ermetica e cabbalistica, il numero 11 è la sintesi del «microcosmo» e del «macrocosmo», rappresentati rispettivamente dai numeri 5 e 6, che corrispondono anche, in un'altra applicazione connessa a questa, all'uomo individuale e all'«Uomo Universale» (o all'uomo terrestre e all'Uomo celeste, come potremmo anche dire per ricollegarci ai dati della tradizione estremo-orientale). Dal momento che abbiamo parlato dei numeri 10 e 12, noteremo inoltre l'importanza che possiede, dal punto di vista cabbalistico, la loro somma 22 (doppio o primo multiplo di 11), che, come noto, è il numero delle lettere dell'alfabeto ebraico.

IX - Il Figlio del Cielo e della Terra

«Il Cielo è suo padre, la Terra è sua madre» questa è la formula iniziatica, sempre identica a se stessa nelle più varie circostanze di tempo e di luogo,[1] che determina i rapporti dell'Uomo con gli altri due termini della Grande Triade, definendolo il «Figlio del Cielo e della Terra». Peraltro è subito manifesto, trattandosi di una formula propriamente iniziatica, che l'essere cui essa si applica nella pienezza del suo senso, più che l'uomo comune, l'uomo nelle attuali condizioni del nostro mondo, è l'«uomo vero» di cui l'iniziato è chiamato a realizzare in se stesso tutte le possibilità. Su ciò tuttavia è opportuno insistere ancora un poco, perché si potrebbe obiettare che, dal momento che l'intera manifestazione è e non potrebbe non essere il prodotto dell'unione del Cielo e della Terra, ogni uomo, anzi qualunque essere, è allo stesso modo e proprio per questo motivo figlio del Cielo e della Terra, giacché la sua natura partecipa necessariamente di entrambi; e in un certo senso questo è vero, perché c'è effettivamente in ogni essere una essenza e una sostanza nell'accezione relativa dei due termini, un aspetto *yang* e un aspetto *yin*, un lato «in atto» e un lato «in potenza», un «interno» e un «esterno». Però in tale partecipazione ci sono dei gradi da osservare, perché negli esseri manifestati, evidentemente, gli influssi celesti e terrestri possono combinarsi in moltissime maniere e in moltissime proporzioni diverse, ed è poi questo che genera la loro varietà indefinita; quello che ogni essere è in una certa maniera e a un certo grado, nel nostro stato di esistenza soltanto l'Uomo, intendiamo dire l'«uomo vero»,[2] lo è pienamente e «per eccellenza», e solo lui, tra i suoi privilegi, ha quello di poter riconoscere effettivamente il Cielo come suo «Vero Antenato».[3]

---

[1] Se ne ritrova la traccia persino nel rituale di un'organizzazione deviata verso l'azione esterna in modo così totale come lo è quella dei Carbonari; sono peraltro simili vestigia, che in casi come questo sono naturalmente incompresi, a testimoniare dell'origine realmente iniziatica di organizzazioni giunte a un grado estremo di degenerazione (cfr. *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XII).

[2] Non parleremo ora dell'«uomo trascendente», che ci riserviamo di prendere in esame più avanti; qui perciò si tratta ancora soltanto del nostro stato di esistenza, e non dell'Esistenza universale nella sua integralità.

[3] L'espressione «Vero Antenato» è una di quelle che si trovano fra le designazioni della *Tien-ti-houei*.

Ciò risulta, in modo diretto e immediato, dalla posizione propriamente «centrale» che l'uomo occupa nello stato di esistenza che è suo,[4] o almeno, per essere più esatti, che egli dovrebbe occupare in linea di principio e normalmente, perché proprio questo è il momento di indicare la differenza tra l'uomo comune e l'«uomo vero». Questi, che dal punto di vista tradizionale è in effetti il solo a dover essere considerato come l'uomo realmente normale, è chiamato così perché possiede veramente la pienezza della natura umana, avendo sviluppato in sé l'integralità delle possibilità che essa implica; in fin dei conti gli altri uomini, potremmo dire, hanno solo una potenzialità umana più o meno sviluppata in alcuni suoi aspetti (e in genere soprattutto nell'aspetto corrispondente alla semplice modalità corporea dell'individualità), ma in ogni caso ben lungi dall'essere interamente «attualizzata»; questo carattere di potenzialità, che in essi è predominante, in realtà ne fa dei figli della Terra più che del Cielo, ed è sempre tale carattere a farli *yin* rispetto al Cosmo. Perché l'uomo sia veramente il «Figlio del Cielo e della Terra», occorre che in lui l'«atto» sia uguale alla «potenza», e questo implica la realizzazione integrale della sua umanità, cioè appunto la condizione dell'«uomo vero»; è il motivo per cui questi è perfettamente equilibrato sotto l'aspetto dello *yang* e dello *yin*, e nello stesso tempo, inoltre, quello per cui, dato che la natura celeste ha necessariamente la preminenza sulla natura terrestre là dove esse sono realizzate in eguale misura, egli è *yang* rispetto al Cosmo; solo così egli può svolgere in modo effettivo il ruolo «centrale» che gli compete in quanto uomo, ma a patto di essere effettivamente uomo nel pieno significato della parola, e solo così, per gli altri esseri manifestati, «egli è l'immagine del Vero Antenato».[5]

Ora, è importante ricordare che l'«uomo vero» è anche l'«uomo primordiale», cioè che la sua condizione è quella che era naturale all'umanità alle sue origini, e da cui questa si è a poco a poco allontanata, nel corso del suo ciclo terrestre. per giungere fino allo stato in cui si trova attualmente quello che abbiamo chiamato uomo comune, e che propriamente non è altro che l'uomo decaduto. Questa decadenza spirituale che in pari tempo comporta uno squilibrio sotto il profilo dello *yang* e dello *yin*, può essere descritta come un graduale allontanamento dal centro in cui si situava l'«uomo primordiale»; un essere è tanto meno *yang* e tanto più *yin* quanto più è lontano dal centro, perché, nella stessa precisa misura, in lui

---

[4] Si veda *Le Symbolisme de la Croix*, capp. II e XXVIII.

[5] *Tao-te-king*, cap. IV. È l'uomo «fatto a immagine di Dio», o più esattamente di *Elohim*, cioè delle potenze celesti, e che peraltro è realmente tale solo se è l'«Androgino» costituito dal perfetto equilibrio dello *yang* e dello *yin*, secondo le parole del *Genesi* (1, 27): «*Elohim* creò l'uomo a Sua immagine (letteralmente «Sua ombra», cioè Suo riflesso); a immagine di *Elohim* li creò, maschio e femmina li creò». Nell'esoterismo islamico ciò si traduce nell'equivalenza numerica di *Adam wa Hawâ* con *Allah* (cfr. *Le Symbolisme de la Croix*, cap. III).

l'«esterno» ha il sopravvento sull'«interno»; e per questo, come dicevamo poco fa, egli allora è ormai quasi solo un «figlio della Terra», distinguendosi sempre meno, «in atto» se non «in potenza», dagli esseri non umani che appartengono allo stesso grado di esistenza. Invece l'«uomo primordiale», anziché situarsi semplicemente in mezzo a tali esseri, li sintetizzava tutti nella sua umanità pienamente realizzata;[6] e proprio in virtù della sua «interiorità», abbracciando tutto il suo stato di esistenza come il Cielo abbraccia tutta la manifestazione (perché in realtà è il centro che contiene tutto), egli in qualche modo li comprendeva in sé come possibilità particolari incluse nella propria natura;[7] e per questo l'Uomo, come terzo termine della Grande Triade, rappresenta effettivamente l'insieme di tutti gli esseri manifestati.

Il «luogo» in cui si situa l'«uomo vero» è il punto centrale in cui si uniscono effettivamente le potenze del Cielo e della Terra; è perciò, di conseguenza, il prodotto diretto e compiuto della loro unione; e per lo stesso motivo gli altri esseri, in quanto produzioni in certo modo secondarie e parziali, non possono se non procedere da lui secondo una gradazione indefinita, determinata dalla loro maggiore o minore lontananza da tale punto centrale. Pertanto, come indicavamo all'inizio, solo di lui si può dire propriamente e in tutta verità che è il «Figlio del Cielo e della Terra»; lo è «per eccellenza» e nel più alto grado possibile, mentre gli altri esseri lo sono soltanto per partecipazione, partecipazione di cui peraltro è egli stesso necessariamente il mezzo, dato che solo nella sua natura il Cielo e la Terra sono immediatamente uniti, se non in se stessi, almeno mediante le loro rispettive influenze nell'ambito di esistenza cui appartiene lo stato umano.[8]

Come abbiamo spiegato altrove,[9] l'iniziazione, nella sua prima parte, quella che riguarda propriamente le possibilità dello stato umano e

---

[6] Il termine cinese *Jen*, come abbiamo già indicato, può essere reso sia con «Uomo» che con «Umanità», quando con quest'ultima si intenda prima di tutto la natura umana, e non la semplice collettività degli uomini; nel caso dell'«uomo vero», «Uomo» e «Umanità» sono pienamente equivalenti, dato ch'egli ha realizzato integralmente la natura umana in tutte le sue possibilità.

[7] Per questo, secondo il simbolismo del *Genesi* (II, 19-20), Adamo poteva veramente «nominare» tutti gli esseri di questo mondo, cioè poteva definire, nel senso più completo della parola (che implica sia determinazione che realizzazione), la natura propria a ciascuno di essi, ch'egli conosceva immediatamente e interiormente come un aspetto parziale della propria natura. In questa come in tutte le cose, il Sovrano, nella tradizione estremo-orientale, deve avere un ruolo corrispondente a quello dell'«uomo primordiale»: «Un principe saggio dà alle cose i nomi a esse convenienti, e ogni cosa dev'essere trattata in base al significato del nome ch'egli le dà» (*Liun-yu*, cap. XIII).

[8] Quest'ultima restrizione è resa necessaria dalla distinzione che si deve fare tra «uomo vero» e «uomo trascendente», o tra uomo individuale perfetto in quanto tale e «Uomo Universale».

[9] Cfr. in particolare *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXXIX.

costituisce quelli che vengono chiamati i «piccoli misteri», ha appunto come scopo la restaurazione dello «stato primordiale»; in altre parole, grazie a questa iniziazione, se effettivamente realizzata, l'uomo è ricondotto, dalla condizione «decentrata» che presentemente è la sua, alla posizione centrale che normalmente gli compete, e reintegrato in tutte le prerogative inerenti a questa posizione centrale. L'«uomo vero» è perciò quello pervenuto effettivamente al termine dei «piccoli misteri», ossia alla perfezione dello stato umano; in virtù di ciò, egli è ormai definitivamente insediato nell'«Invariabile Mezzo» (*Tchoung-young*) e sfugge così alle vicissitudini della «ruota cosmica», perché il centro non partecipa al movimento della ruota, ma è il punto fisso e immutabile intorno al quale si effettua il movimento.[10] In questo modo, pur senza avere raggiunto il grado supremo che costituisce lo scopo finale dell'iniziazione e il termine dei «grandi misteri», l'«uomo vero», essendo passato dalla circonferenza al centro, dall'«esterno» all'«interno», svolge realmente, rispetto a questo mondo che è il suo,[11] la funzione del «motore immobile», la cui «azione di presenza» imita, nel proprio ambito, l'attività «non agente» del Cielo.[12]

---

[10] Cfr. *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXVIII, e *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVI.

[11] Potremmo dire che ormai egli non appartiene più a questo mondo, ma che è invece questo mondo ad appartenergli.

[12] È perlomeno strano vedere, in Occidente e durante il Settecento, Martines de Pasqually rivendicare a sé la qualità di «uomo vero»; indipendentemente dal fatto ch'egli avesse o no il diritto di farlo, ci si può chiedere in ogni caso come fosse venuto a conoscenza di questo termine specificamente taoista, che sembra peraltro il solo ch'egli abbia mai usato.

X - L'uomo e i tre mondi

Quando si confrontano tra di loro diversi ternari tradizionali, se è realmente possibile farli corrispondere termine per termine, bisogna guardarsi bene dal concludere che i termini corrispondenti siano necessariamente identici, e questo anche nei casi in cui alcuni dei termini portino designazioni simili, perché può darsi benissimo che tali designazioni siano applicate per trasposizione analogica a livelli diversi. Questo rilievo si impone in modo particolare per quanto riguarda il confronto tra la Grande Triade estremo-orientale e il *Tribhuvana* indù: i «tre mondi » che costituiscono quest'ultimo sono, come è noto, la Terra (*Bhû*), l'Atmosfera (*Bhuvas*) e il Cielo (*Swar*); ma qui il Cielo e la Terra non sono affatto il *Tien* e il *Ti* della tradizione estremo-orientale, che corrispondono sempre a *Purusha* e a *Prakriti* nella tradizione indù.[1] Infatti, mentre questi ultimi si trovano al di fuori della manifestazione, di cui sono i principi immediati, i «tre mondi» rappresentano invece l'insieme della manifestazione stessa, divisa nei suoi tre gradi fondamentali, che costituiscono rispettivamente l'ambito della manifestazione informale, quello della manifestazione sottile, e quello della manifestazione grossolana o corporea.

Stando così le cose, per giustificare l'uso di termini che in entrambi i casi siamo costretti a tradurre con le stesse parole «Cielo» e «Terra», basta osservare che la manifestazione informale è evidentemente quella in cui predominano gli influssi celesti e la manifestazione grossolana quella in cui predominano gli influssi terrestri, nel senso da noi precedentemente attribuito a queste espressioni; possiamo anche dire, e in fondo è la stessa cosa, che la prima sta dal lato dell'essenza e la seconda dal lato della sostanza, senza però che sia possibile identificarle in alcun modo all'Essenza e alla Sostanza universali in sé.[2] In quanto alla manifestazione

---

[1] Cfr. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, capp. XII e XIV.

[2] Segnaleremo per inciso, a tale proposito, che gli stessi caratteri «paterno» e «materno» di cui abbiamo parlato nel precedente capitolo sono qualche volta trasposti in modo analogo: quando per esempio si parla dei «Padri superiori» e delle «Madri inferiori», come avviene in particolare in certi trattati arabi, i «Padri» sono i Cieli considerati in modo distintivo, ossia gli stati informali o spirituali cui un essere quale l'individuo umano deve la propria essenza, e le «Madri» sono gli elementi di cui è costituito il «mondo sublunare», ossia il mondo corporeo rappresentato dalla Terra in quanto fornisce a questo stesso essere la sua

sottile, che costituisce il «mondo intermedio» (*antariksha*), a questo riguardo essa è effettivamente un termine medio e procede dalle due categorie di influssi complementari in proporzioni tali da non potersi dire che uno prevalga nettamente sull'altro, almeno nell'insieme, per quanto essa contenga, nella sua enorme complessità, elementi che possono dipendere più strettamente dal lato essenziale o dal lato sostanziale della manifestazione, ma che in ogni caso si trovano sempre dal lato della sostanza rispetto alla manifestazione informale, e dal lato dell'essenza rispetto alla manifestazione grossolana.

Il termine medio del *Tribhuvana*, almeno, non può essere in alcun modo confuso con quello della Grande Triade, che è l'Uomo, per quanto con questo presenti un certo rapporto che, pur non essendo immediatamente visibile, è nondimeno reale e ora l'indicheremo; però di fatto esso non svolge il suo stesso ruolo da tutti i punti di vista. Infatti, il termine medio della Grande Triade è propriamente il prodotto o la risultante dei due estremi: è quanto esprime la sua designazione tradizionale di «Figlio del Cielo e della Terra»; qui, invece, la manifestazione sottile procede solo dalla manifestazione informale, e a sua volta la manifestazione grossolana procede dalla manifestazione sottile, vale a dire che ogni termine, in ordine discendente, ha in quello che lo precede il suo principio immediato. Perciò non è sotto il profilo dell'ordine di produzione che può essere validamente istituita la concordanza fra i due ternari; può esserlo in qualche modo solo «staticamente», quando, una volta che siano stati prodotti i tre termini, i due estremi risultano corrispondere in modo relativo all'essenza e alla sostanza nell'ambito della manifestazione universale presa nel suo insieme in quanto fornita di una costituzione analoga a quella di un essere particolare, cioè propriamente in quanto «macrocosmo».

Non è il caso di riparlare diffusamente dell'analogia costitutiva del «macrocosmo» e del «microcosmo», sulla quale ci siamo già spiegati a sufficienza nel corso di altri studi; qui bisogna soprattutto tener presente che un essere come l'uomo, in quanto «microcosmo», deve necessariamente partecipare dei «tre mondi» e avere in sé elementi che corrispondano a ciascuno di essi; e, in effetti, anche a lui è applicabile la stessa divisione generale ternaria: con lo spirito egli appartiene all'ambito della manifestazione informale, con l'anima a quello della manifestazione sottile, e con il corpo a quello della manifestazione grossolana; torneremo più avanti su questo punto con qualche ulteriore sviluppo, perché avremo così l'occasione di mostrare in modo più preciso i rapporti che intercorrono fra alcuni dei più importanti ternari che ci possiamo trovare a dover esaminare. Del resto è l'uomo, e con ciò bisogna intendere soprattutto l'«uomo vero» o

---

sostanza (qui i termini «essenza» e «sostanza» sono naturalmente presi in un senso relativo e particolareggiato).

pienamente realizzato, che più d'ogni altro essere è veramente il «microcosmo», e questo sempre in virtù della sua posizione «centrale», che ne fa quasi un'immagine o meglio una «somma» (nel senso latino del termine) di tutto l'insieme della manifestazione, dato che la sua natura, come dicevamo in precedenza, sintetizza in sé quella di tutti gli altri esseri, sicché nulla può trovarsi nella manifestazione che non abbia la propria rappresentazione e la propria corrispondenza nell'uomo. Questo non è un semplice modo di dire più o meno «metaforico», come troppo volentieri i moderni sono indotti a credere, ma l'espressione di una verità rigorosa, sulla quale si fonda una notevole parte delle scienze tradizionali; qui sta in particolare la spiegazione delle correlazioni che esistono, nella maniera più «positiva», fra le modificazioni dell'ordine umano e quelle dell'ordine cosmico, correlazioni sulle quali la tradizione estremo-orientale insiste forse più di ogni altra ricavandone praticamente tutte le applicazioni che esse comportano.

D'altra parte, abbiamo accennato a un rapporto più particolare dell'uomo con il «mondo intermedio», un rapporto che potremmo chiamare di «funzione»: posto fra il Cielo e la Terra, non solo nel senso principiale che essi hanno nella Grande Triade, ma anche in quello più specifico che hanno nel *Tribhuvana*, vale a dire tra il mondo spirituale e il mondo corporeo, e partecipe com'è di entrambi per costituzione, l'uomo ha proprio per questo, nei confronti del Cosmo nel suo insieme, un ruolo intermedio paragonabile a quello che nell'essere vivente ha l'anima tra lo spirito e il corpo. Ora, a tale proposito merita di essere sottolineato il fatto che proprio nell'ambito intermedio il cui insieme è designato come anima, o anche come «forma sottile», si trova compreso l'elemento che è propriamente caratteristico dell'individualità umana in quanto tale, la «mente» (*manas*), sicché potremmo dire che questo elemento specificamente umano si situa nell'uomo come l'uomo medesimo si situa nel Cosmo.

È facile capire, allora, come la funzione rispetto alla quale si istituisce la corrispondenza dell'uomo con il termine medio del *Tribhuvana*, o con l'anima che lo rappresenta nell'essere vivente, sia propriamente una funzione di «mediazione»: il principio animico è stato spesso definito come «mediatore» fra lo spirito e il Corpo;[3] e, del pari, l'uomo ha veramente un ruolo di «mediatore» fra il Cielo e la Terra, come spiegheremo più diffusamente in seguito. Solo per questo, e non in quanto l'uomo è il «Figlio del Cielo e della Terra», può essere istituita una corrispondenza, termine per termine fra la Grande Triade e il *Tribhuvana*, senza peraltro che tale corrispondenza implichi assolutamente un'identificazione dei termini della prima a quelli del secondo; è questo il punto di vista che abbiamo chiamato

---

[3] Qui potrà venire alla mente, tra l'altro, il «mediatore plastico» di Cudworth.

«statico», per distinguerlo da quello che potremmo dire «genetico»,[4] cioè da quello che riguarda l'ordine di produzione dei termini, e per il quale una simile concordanza non è più possibile, come vedremo meglio ancora dalle considerazioni che seguiranno.

[4] Benché di solito «statico» si contrapponga a «dinamico», qui preferiamo non usare la parola «dinamico» che, pur non essendo assolutamente impropria, non esprimerebbe abbastanza chiaramente quello di cui stiamo parlando.

XI - «Spiritus», «Anima», «Corpus»

La divisione ternaria è la più generale e nello stesso tempo la più semplice che si possa fare per definire la costituzione di un essere vivente, e in particolare quella dell'uomo, perché è chiaro che la dualità cartesiana di «spirito» e «corpo», che si è in certo modo imposta a tutto il pensiero occidentale moderno, non corrisponde assolutamente alla realtà; su questo abbiamo già insistito abbastanza spesso in altre occasioni e non c'è bisogno che ora vi ritorniamo sopra. La distinzione tra spirito, anima e corpo è del resto quella unanimemente ammessa da tutte le dottrine tradizionali dell'Occidente, sia nell'antichità che nel medioevo; il fatto che più tardi si sia finito per dimenticarla a tal punto da vedere nei termini «spirito» e «anima» soltanto una sorta di sinonimi, peraltro abbastanza vaghi, e da usarli indistintamente l'uno per l'altro, mentre designano propriamente realtà di ordine totalmente diverso, è forse uno degli esempi più straordinari che si possano citare della confusione che caratterizza la mentalità moderna. Questo errore ha poi conseguenze che non sono tutte di ordine puramente teorico, e ciò lo rende evidentemente ancora più pericoloso;[1] ma non di questo dobbiamo occuparci qui: vogliamo solamente precisare, in merito alla divisione ternaria tradizionale, alcuni punti che hanno un più diretto rapporto con il tema del nostro studio.

La distinzione tra spirito, anima e corpo è stata applicata tanto al «macrocosmo» quanto al «microcosmo», analoga essendo la loro costituzione, cosicché dobbiamo necessariamente ritrovare elementi che si corrispondano in modo rigoroso da una parte e dall'altra. Tra i Greci, questa considerazione sembra ricollegarsi soprattutto alla dottrina cosmologica dei Pitagorici, i quali del resto non facevano altro, in realtà, che «riadattare» insegnamenti assai più antichi; Platone si è ispirato a tale dottrina e l'ha seguita molto più fedelmente di quanto non si creda di solito: è in parte per suo tramite che ne è giunto qualcosa a filosofi posteriori, come per esempio gli Stoici, il cui punto di vista molto più essoterico ha, del resto, troppo spesso mutilato e deformato le concezioni di cui stiamo parlando. I Pitagorici consideravano un quaternario fondamentale che comprendeva prima di tutto il Principio, trascendente rispetto al Cosmo, poi lo Spirito e

---

[1] Si veda *Le Règne de la Quantité et les Signes des temps*, cap. XXXV.

l'Anima universali, e infine la *Hylê* primordiale;[2] è importante osservare che quest'ultima, in quanto mera potenzialità, non può essere assimilata al corpo e corrisponde più alla «Terra» della Grande Triade che non a quella del *Tribhuvana*, mentre lo Spirito e l'Anima universali richiamano apertamente gli altri due termini di quest'ultimo. In quanto al Principio trascendente, per certi versi esso corrisponde al «Cielo» della Grande Triade, ma per altri si identifica anche con l'Essere o l'Unità metafisica, ossia con *Tai-ki*; sembra mancare una distinzione netta, che peraltro non era forse resa obbligatoria dal punto di vista, cosmologico più che metafisico, dal quale era determinato il quaternario in questione. Comunque sia, gli Stoici deformarono tale insegnamento in un senso «naturalistico», perdendo di vista il Principio trascendente e conservando solo un «Dio» immanente che, per loro, si identificava semplicemente allo *Spiritus Mundi*; non diciamo all'*Anima Mundi*, contrariamente a quanto sembrano credere alcuni loro interpreti vittime della confusione moderna tra spirito e anima, perché in realtà, per gli Stoici come per coloro che seguivano più fedelmente la dottrina tradizionale, l'*Anima Mundi* ha sempre avuto un ruolo semplicemente «demiurgico», nel senso più rigoroso della parola, nell'elaborazione del Cosmo a partire dalla *Hylê* primordiale.

Abbiamo detto elaborazione del Cosmo, ma qui forse sarebbe più esatto dire formazione del *Corpus Mundi*, prima di tutto perché la funzione «demiurgica» è in effetti propriamente una funzione «formatrice»,[3] e poi perché, in un certo senso, lo Spirito e l'Anima universali fanno anch'essi parte del Cosmo; in un certo senso, perché, a dire il vero, essi possono essere considerati da un duplice punto di vista che in qualche modo corrisponde ancora a quelli che in precedenza abbiamo chiamato punto di vista «genetico» e punto di vista «statico», o come «principi» (in senso relativo), o come «elementi» costitutivi dell'essere «macrocosmico». Ciò deriva dal fatto che, quando si tratta dell'ambito dell'Esistenza manifestata, ci troviamo al di qua della distinzione tra Essenza e Sostanza; dal lato «essenziale», lo Spirito e l'Anima sono, a livelli diversi, quasi dei «riflessi» del Principio della manifestazione; dal lato «sostanziale», invece, essi appaiono come delle «produzioni» tratte dalla materia prima, pur determinando a loro volta le sue ulteriori produzioni in senso discendente;[4]

[2] Cfr. l'inizio dei *Rasâil Ikhwân Eç-çafâ*, che contiene una esposizione molto chiara di questa dottrina pitagorica.

[3] È importante notare che diciamo «formatrice» e non «creatrice»; tale distinzione assumerà il suo senso più preciso se si considera che i quattro termini del quaternario pitagorico possono essere messi rispettivamente in corrispondenza con i «quattro mondi» della Cabbala ebraica.

[4] Ricordiamo in proposito che, secondo la dottrina indù, *Buddhi*, che è l'Intelletto puro e, in quanto tale, corrisponde allo *Spiritus* e alla manifestazione informale, è in pari tempo la

questo perché, per situarsi effettivamente nel manifestato, devono diventare anch'essi parte integrante della manifestazione universale. Il rapporto fra questi due punti di vista è rappresentato simbolicamente dal complementarismo del raggio luminoso e del piano di riflessione, che sono entrambi necessari perché si produca un'immagine, talché, da un lato, l'immagine è veramente un riflesso della fonte luminosa stessa e, dall'altro, essa si situa al grado di realtà contraddistinto dal piano di riflessione;[5] per usare il linguaggio della tradizione estremo-orientale, qui il raggio luminoso corrisponde agli influssi celesti e il piano di riflessione agli influssi terrestri, il che coincide perfettamente con la considerazione dell'aspetto «essenziale» e dell'aspetto «sostanziale» della manifestazione.[6]

Naturalmente, i rilievi che abbiamo appena formulato circa la costituzione del «macrocosmo» si possono benissimo applicare anche allo spirito e all'anima nell'ambito del «microcosmo»; solo il corpo, propriamente parlando, non può mai essere considerato un «principio», perché, essendo il risultato e il termine finale della manifestazione (sempre, s'intende, nei limiti del nostro mondo o del nostro stato di esistenza), è soltanto «prodotto» e non può diventare sotto nessun aspetto «produttore». Per via di questo carattere, il corpo esprime, quanto più completamente è possibile nell'ordine manifestato, la passività sostanziale; ma in pari tempo, e per la medesima ragione, esso si differenzia nel modo più evidente dalla Sostanza in sé, la quale concorre in quanto principio «materno» alla produzione della manifestazione. Sotto tale aspetto, il ternario di spirito, anima e corpo è, si potrebbe dire, costituito diversamente dai ternari formati da due termini complementari e in certo modo simmetrici e da un prodotto che occupa una posizione intermedia fra di loro; in questo caso (e anche, com'è ovvio, in quello del *Tribhuvana* cui esso corrisponde esattamente), i primi due termini si situano dallo stesso lato rispetto al terzo e, se in definitiva quest'ultimo può ancora essere considerato il loro prodotto, in tale produzione essi non svolgono più un ruolo simmetrico: il corpo ha nell'anima il suo principio immediato, ma dallo spirito procede solo indirettamente e tramite l'anima. Solo quando si considera l'essere come interamente costituito, quindi dal punto di vista che abbiamo chiamato «statico», si può trovare una simmetria sotto questo profilo, vedendo nello spirito il suo aspetto «essenziale» e nel corpo il suo aspetto «sostanziale», simmetria che non è più fra i primi due termini del ternario, ma fra il primo e l'ultimo; sotto il medesimo profilo, l'anima è sì intermedia fra spirito e

---

prima delle produzioni di *Prakriti* e il primo grado della manifestazione di *Atmâ* o Principio trascendente (si veda *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. VII).

[5] Si veda *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXIV.

[6] Il raggio luminoso e il piano di riflessione corrispondono esattamente alla linea verticale e alla linea orizzontale assunte rispettivamente come simboli del Cielo e della Terra (cfr. sopra, fig. 7).

corpo (e ciò giustifica la sua designazione come principio «mediatore», da noi indicata in precedenza), ma in quanto secondo termine essa tuttavia rimane necessariamente anteriore al terzo[7] e, di conseguenza, non può assolutamente essere considerata un prodotto o una risultante dei due termini estremi

Può porsi ancora un problema: come mai, nonostante l'assenza di simmetria che abbiamo appena indicato, talora lo spirito e l'anima sono ugualmente assunti in certo modo come complementari, nel qual caso lo spirito è in genere considerato come principio maschile e l'anima come principio femminile? Il fatto è che, siccome nella manifestazione lo spirito è quanto vi sia di più vicino al polo essenziale, relativamente a esso l'anima si trova dal lato sostanziale; così, lo spirito è *yang* rispetto all'anima e l'anima è *yin* rispetto allo spirito: per questo essi sono spesso simboleggiati rispettivamente dal Sole e dalla Luna, un simbolismo che si può del resto giustificare in modo ancora più completo dicendo che lo spirito è la luce emanata direttamente dal Principio, mentre l'anima mostra solo un riflesso di tale luce. Inoltre, il «mondo intermedio», che possiamo anche chiamare l'ambito «animico», è propriamente l'ambiente in cui si elaborano le forme, e questo, in definitiva, costituisce davvero una funzione «sostanziale» o «materna». Tale elaborazione si opera sotto l'azione o meglio sotto l'influsso dello spirito, che, da questo punto di vista, ha così una funzione «essenziale» o «paterna»; s'intende però che, per lo spirito, si tratta soltanto di un'«azione di presenza», a imitazione dell'attività «non agente» del Cielo.[8]

Aggiungeremo qualche parola in merito ai principali simboli dell'*Anima Mundi*: uno dei più comuni è il serpente, per il fatto che il mondo «animico» è l'ambito specifico delle forze cosmiche, le quali, pur operando anche nel mondo corporeo, in se stesse appartengono all'ordine sottile; e ciò naturalmente si ricollega a quanto abbiamo detto in precedenza sul simbolismo della doppia spirale e su quello del caduceo; del resto, la dualità di aspetti che assume la forza cosmica corrisponde appunto al carattere intermedio del «mondo animico», carattere che ne fa propriamente

---

[7] È ovvio che qui si tratta essenzialmente di un'anteriorità logica, dato che i tre termini sono considerati simultaneamente come elementi costitutivi dell'essere.

[8] Questi ultimi rilievi possono far capire perché nel simbolismo ermetico del 28° grado della Massoneria scozzese lo *Spiritus* e l'*Anima* siano rappresentati rispettivamente dalle figure dello Spirito Santo e della Vergine, il che ci mostra un'applicazione di ordine meno universale di quella che li fa corrispondere, come dicevamo all'inizio, a *Purusha* e a *Prakriti*. Occorre peraltro aggiungere che, in questo caso, il prodotto dei due termini in questione non è il corpo, ma qualcosa di un ordine diverso, e cioè la Pietra filosofale, che in effetti è spesso assimilata simbolicamente a Cristo; e, da questo punto di vista, la loro relazione è conforme alla nozione del complementarismo propriamente detto in modo ancora più stretto di quanto non lo sia riguardo alla produzione della manifestazione corporea.

il luogo d'incontro degli influssi celesti e degli influssi terrestri. D'altra parte, il serpente, in quanto simbolo dell'*Anima Mundi*, è per lo più rappresentato sotto la forma circolare dell'*Ouroboros*; questa forma si addice effettivamente al principio animico in quanto rispetto al mondo corporeo esso si trova dal lato dell'essenza; ma ovviamente rispetto al mondo spirituale esso si trova invece dal lato della sostanza, sicché, a seconda del punto di vista dal quale lo si considera, può assumere gli attributi dell'essenza o quelli della sostanza, il che gli dà per così dire la parvenza di una duplice natura. Questi due aspetti si trovano significativamente riuniti in un altro simbolo dell'*Anima Mundi*, che appartiene all'ermetismo medioevale (fig. 15):
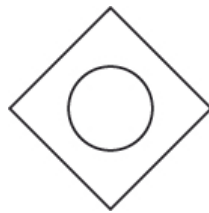
Fig. 15

vi si scorge un cerchio all'interno di un quadrato «animato», ossia posato su uno dei suoi angoli a suggerire l'idea del movimento, mentre il quadrato che poggia sulla base esprime invece l'idea di stabilità;[9] e ciò che rende questa figura particolarmente interessante dal nostro attuale punto di vista è il fatto che le forme circolare e quadrata che la costituiscono presentano dei significati rispettivi perfettamente concordanti con quelli da esse posseduti nella tradizione estremo-orientale.[10]

---

[9] Cfr. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XX.

[10] Confrontando questa figura con la figura 8, si constaterà che l'immagine schematica del «mondo intermedio» appare in qualche modo come un «rovesciamento» di quella dell'insieme del Cosmo; sarebbe possibile dedurre da tale osservazione alcune conseguenze abbastanza importanti che riguardano le leggi della manifestazione sottile, ma qui non ci è possibile svilupparle.

XII - Lo Zolfo, il Mercurio e il Sale

La considerazione del ternario di spirito, anima e corpo ci porta in modo abbastanza naturale a quella del ternario alchemico dello Zolfo, del Mercurio e del Sale,[1] giacché quest'ultimo gli può essere paragonato sotto numerosi aspetti, anche se procede da un punto di vista alquanto diverso: ciò risulta specialmente dal fatto che qui il complementarismo dei primi due termini è assai più accentuato, donde una simmetria che, come abbiamo visto, non esiste veramente nel caso dello spirito e dell'anima. Una delle grandi difficoltà che presenta la comprensione degli scritti alchemici o ermetici in genere sta nel fatto che in essi i medesimi termini sono spesso assunti in molteplici accezioni, corrispondenti a punti di vista diversi; ma, se questo vale in modo particolare per lo Zolfo e il Mercurio, rimane comunque vero che il primo è sempre considerato come un principio attivo o maschile, e il secondo come un principio passivo o femminile; in quanto al Sale, esso è in certo modo neutro, come si addice al prodotto dei due complementari, prodotto in cui si trovano in equilibrio le tendenze inverse inerenti alle loro rispettive nature.

Senza addentrarci in particolari che esulerebbero dal nostro discorso possiamo dire che lo Zolfo, assimilabile per il suo carattere attivo a un principio igneo, è essenzialmente un principio di attività interiore, che si dice irradiarsi dal centro stesso dell'essere.

Nell'uomo, o per analogia con lui, questa forza interna è spesso in qualche modo identificata con la potenza della volontà; il che, peraltro, è esatto solo a patto di intendere la volontà in un senso molto più profondo del comune senso psicologico, in modo analogo a quello in cui si può parlare ad esempio della «Volontà divina»[2] o, per usare la terminologia estremo-orientale, della «Volontà del Cielo»: la sua origine infatti è propriamente «centrale», mentre tutto quello che prende in considerazione la psicologia è semplicemente «periferico» e in fin dei conti si riferisce solo a modificazioni superficiali dell'essere. Non a caso, del resto, menzioniamo qui la «Volontà del Cielo», perché lo Zolfo, anche se non può essere

[1] È quasi superfluo dire che qui non si tratta assolutamente dei corpi che portano gli stessi nomi nella chimica volgare, e del resto non si tratta nemmeno di corpi, bensì di principi.

[2] Segnaliamo a questo proposito che la parola greca *theion*, nome dello Zolfo, significa in pari tempo anche «divino».

assimilato direttamente al Cielo, in virtù della sua «interiorità» appartiene evidentemente almeno alla categoria degli influssi celesti; e, circa la sua identificazione con la volontà, si può dire che, se non è veramente applicabile al caso dell'uomo comune (esclusivo oggetto di studio della psicologia), essa è però pienamente giustificata in quello dell'«uomo vero», che si trova anch'egli al centro di tutte le cose e la cui volontà, di conseguenza, è necessariamente unita alla «Volontà del Cielo».[3]

In quanto al Mercurio, la sua passività, in correlazione con l'attività dello Zolfo, fa sì che esso sia considerato un principio umido;[4] e si ritiene che reagisca dall'esterno, cosicché sotto questo aspetto esso ha la funzione di una forza centripeta e compressiva, che si contrappone all'azione centrifuga ed espansiva dello Zolfo e in certo modo la limita. Da tutti questi caratteri reciprocamente complementari, attività e passività, «interiorità» ed «esteriorità», espansione e compressione, si vede come, per tornare al linguaggio estremo-orientale, lo Zolfo sia *yang* e il Mercurio *yin*, e come, se il primo è riferito all'ordine degli influssi celesti, il secondo debba essere messo in rapporto con quello degli influssi terrestri. Tuttavia, bisogna tener presente che il Mercurio non si situa nell'ambito corporeo, bensì nell'ambito sottile o «animico»: per il suo carattere di «esteriorità», si può dire che esso rappresenti l'«ambiente», ambiente da concepirsi allora come costituito dall'insieme delle correnti della duplice forza cosmica di cui abbiamo parlato in precedenza.[5] Del resto, proprio a causa della duplice natura o del duplice aspetto che presenta tale forza e che costituisce quasi un carattere inerente a tutto ciò che appartiene al «mondo intermedio», il Mercurio, pur essendo considerato principalmente, si è detto, un principio umido, viene talora descritto come un'«acqua ignea» (e alternativamente anche come un

---

[3] Ritroveremo più avanti questa considerazione della volontà a proposito del ternario «Provvidenza, Volontà, Destino». L'«uomo trascendente», ossia colui che ha realizzato in sé l'«Uomo Universale» (*el-insânul-kâmil*), nel linguaggio dell'ermetismo islamico è chiamato «Zolfo rosso» (*el-kebrîtul-ahmar*), il quale ultimo è anche rappresentato simbolicamente dalla Fenice; tra lui e l'«uomo vero» o «uomo primordiale» (*el-insânul-qadîm*), la differenza è la stessa che intercorre tra l'«opera al rosso» e l'«opera al bianco», le quali corrispondono rispettivamente alla perfezione dei «grandi misteri» e dei «piccoli misteri».

[4] Per questo, fra le sue varie definizioni, si trova anche quella di «umido radicale».

[5] Si ricordi quanto abbiamo indicato in precedenza a proposito della doppia spirale intesa come «schema dell'ambiente»; il Mercurio degli ermetisti è in definitiva identico alla «luce astrale» di Paracelso, o a quello che alcuni più recenti autori, come Éliphas Lévi, hanno chiamato più o meno giustamente «grande agente magico», anche se in realtà la sua utilizzazione nell'ambito delle scienze tradizionali è lungi dal limitarsi all'applicazione di ordine inferiore che costituisce la magia in senso stretto: ne sono del resto sufficiente dimostrazione le considerazioni da noi esposte circa la «soluzione» e la «coagulazione» ermetiche. Sulla differenza tra ermetismo e magia, cfr. *anche Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLI.

«fuoco liquido»):[6] questo soprattutto in quanto esso subisce l'azione dello Zolfo, che «attiva» tale duplice natura e la fa passare dalla potenza all'atto.[7]

Dall'azione interna dello Zolfo e dalla reazione esterna del Mercurio risulta una specie di «cristallizzazione» che determina, potremmo dire, un limite comune all'interno e all'esterno, o una zona neutra ove si incontrano e si stabilizzano gli influssi contrapposti che procedono rispettivamente dall'uno e dall'altro; il prodotto di tale «cristallizzazione» è il Sale,[8] rappresentato dal cubo in quanto quest'ultimo è al tempo stesso il tipo della forma cristallina e il simbolo della stabilità.[9] Proprio per il fatto che, riguardo alla manifestazione individuale di un essere, esso segna la separazione tra interno ed esterno, questo terzo termine costituisce per tale essere quasi un «involucro» per mezzo del quale esso è contemporaneamente in contatto con l'«ambiente» sotto un certo aspetto e da esso isolato sotto un altro; in ciò corrisponde al corpo che ha effettivamente questo ruolo «conclusivo» in un caso come quello dell'individualità umana.[10] D'altra parte, si è visto da quanto precede il

---

[6] Del resto le correnti di forza sottile possono effettivamente dare un'impressione di questo genere a coloro che le percepiscono, e questa può anche essere una delle cause dell'illusione «fluidica» tanto comune al loro riguardo, senza con ciò voler negare le ragioni di un altro ordine che pure hanno contribuito a suscitare tale illusione o a nutrirla (cfr. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XVIII).

[7] Si tratta allora di quello che gli ermetisti chiamano Mercurio «animato» o «doppio», per distinguerlo dal Mercurio comune, cioè preso semplicemente qual è in se stesso.

[8] Vi è analogia con la formazione di un sale nel senso chimico della parola, in quanto quest'ultimo è prodotto dalla combinazione di un acido, elemento attivo, e di un alcali, elemento passivo, i quali, in questo particolare caso, svolgono rispettivamente funzioni paragonabili a quelle dello Zolfo e del Mercurio, ma, si intende, ne differiscono in modo essenziale in quanto sono corpi e non principi; il sale è neutro e in genere si presenta sotto forma cristallina, il che può definitivamente giustificare la trasposizione ermetica di questa designazione.

[9] È la «pietra cubica» del simbolismo massonico; bisogna comunque precisare che si tratta della «pietra cubica» comune, e non della «pietra cubica a punta» che propriamente simboleggia la Pietra filosofale, dato che la piramide che sormonta il cubo rappresenta un principio spirituale che viene a fissarsi sulla base costituita dal Sale. Si noterà come lo schema piano di questa «pietra cubica a punta», ossia il quadrato sormontato da un triangolo, differisca dal segno alchemico dello Zolfo solo per la sostituzione del quadrato alla croce; i due simboli hanno la stessa corrispondenza numerica, 7=3+4, dove il settenario figura come composto da un ternario superiore e da un quaternario inferiore, il primo «celeste» rispetto al secondo e il secondo «terrestre» rispetto al primo; ma il mutamento della croce in quadrato esprime la «fissazione» o la «stabilizzazione» in un'«entità» permanente di quello che lo Zolfo comune manifestava ancora allo stato di semplice virtualità, e che esso ha potuto effettivamente realizzare solo facendo leva sulla resistenza oppostagli dal Mercurio nella sua qualità di «materia dell'opera».

[10] Da quanto abbiamo indicato nella nota precedente si può capire quale importanza abbia il corpo (o un elemento «conclusivo» che gli corrisponda nelle condizioni di un altro stato di esistenza) come «supporto» della realizzazione iniziatica. In proposito aggiungiamo che se,

rapporto evidente che esiste tra lo Zolfo e lo spirito e tra il Mercurio e l'anima; ma anche qui, paragonando fra loro ternari diversi, bisogna fare la massima attenzione al fatto che la corrispondenza dei rispettivi termini può variare a seconda del punto di vista da cui vengono considerati. Infatti il Mercurio, in quanto principio «animico», corrisponde al «mondo intermedio» o al termine mediano del *Tribhuvana*, e il Sale, in quanto è, non diremo identico, ma almeno paragonabile al corpo, occupa la stessa posizione estrema occupata dall'ambito della manifestazione grossolana; ma, sotto un altro aspetto, la rispettiva posizione di questi due termini appare come inversa alla precedente, perché allora è il Sale a diventare il termine mediano. Quest'ultimo punto di vista è quello più caratteristico della concezione specificamente ermetica del ternario in questione, per via del ruolo simmetrico che essa attribuisce allo Zolfo e al Mercurio: il Sale allora è intermedio fra loro, prima di tutto perché è quasi la loro risultante, e poi perché si situa proprio al limite dei due ambiti «interno» ed «esterno» cui essi rispettivamente corrispondono; potremmo dire che è «conclusivo» in questo senso ancor più di quanto non lo sia riguardo al processo della manifestazione, benché in realtà lo sia in entrambe le maniere.

Questo deve far capire perché non possiamo identificare senza riserve il Sale col corpo; possiamo solo dire, per essere esatti, che il corpo corrisponde al Sale sotto un certo aspetto o in una particolare applicazione del ternario alchemico. In un'altra applicazione meno ristretta, al Sale corrisponde l'intera individualità:[11] lo Zolfo, allora, è sempre il principio interno dell'essere, e il Mercurio è l'«ambiente» sottile di una certa modalità o di un certo stato di esistenza; l'individualità (supponendo naturalmente che si tratti di uno stato di manifestazione formale, quale è lo stato umano) è la risultante dell'incontro del principio interno con l'«ambiente» e si può dire che l'essere, in quanto si manifesta in tale stato, è quasi «avvolto» nell'individualità, in modo analogo a quello in cui, a un altro livello, la stessa individualità è «avvolta» nel corpo. Per riprendere un simbolismo da noi già usato, lo Zolfo è paragonabile al raggio luminoso e il Mercurio al

---

come abbiamo appena detto, all'inizio è il Mercurio la «materia dell'opera», in seguito e sotto un altro aspetto lo diventa anche il Sale, come mostra la costituzione del simbolo della «pietra cubica a punta»; a questo si riferisce la distinzione che fanno gli ermetisti fra la loro «materia prima» e la loro «materia prossima».

[11] Da questo punto di vista, la trasformazione della «pietra grezza» in «pietra cubica» rappresenta l'elaborazione che deve subire l'individualità comune per diventare atta a servire da «supporto» o da «base» alla realizzazione iniziatica; la «pietra cubica a punta» rappresenta l'effettiva aggiunta a questa individualità di un principio di ordine sopra-individuale, che costituisce la realizzazione iniziatica stessa: quest'ultima, peraltro, può essere intesa in maniera analogica e di conseguenza essere rappresentata dallo stesso simbolo ai suoi vari gradi, dato che questi ultimi sono sempre ottenuti con operazioni fra loro corrispondenti, anche se a livelli diversi, come l'«opera al bianco» e l'«opera al rosso» degli alchimisti.

suo piano di riflessione, mentre il Sale è il prodotto dell'incontro del primo con il secondo; ma questo fatto, che implica tutto il problema dei rapporti dell'essere con l'ambiente in cui si manifesta, merita di essere esaminato nei suoi ulteriori sviluppi.

XIII - L'essere e l'ambiente

Nella natura individuale di ogni essere vi sono due elementi di ordine diverso che è opportuno distinguere chiaramente, indicando nel contempo i loro rapporti nel modo più preciso possibile: infatti la natura individuale procede in primo luogo da ciò che l'essere è in se stesso, e questo è il suo lato interno e attivo, e in secondo luogo dall'insieme degli influssi dell'ambiente in cui esso si manifesta, e questo è il suo lato esterno e passivo. Per capire in che modo la costituzione dell'individualità (e si tenga sempre presente che qui si tratta dell'individualità integrale, la cui modalità corporea è solo la parte più esterna) sia determinata dall'azione del primo di questi due elementi sul secondo o, in termini alchemici, in che modo il Sale risulti dall'azione dello Zolfo sul Mercurio, possiamo servirci della rappresentazione geometrica alla quale abbiamo appena fatto riferimento parlando del raggio luminoso e del suo piano di riflessione;[1] e, a tal fine, dobbiamo riferire il primo elemento al senso verticale, e il secondo al senso orizzontale. Infatti, la verticale rappresenta allora ciò che unisce fra loro tutti gli stati di manifestazione di un medesimo essere, e che necessariamente è l'espressione di tale essere o, se vogliamo, della sua «personalità», la diretta proiezione mediante la quale essa si riflette in tutti gli stati, mentre il piano orizzontale rappresenterà l'ambito di un certo stato di manifestazione, qui inteso in senso «macrocosmico»; di conseguenza, la manifestazione dell'essere in tale stato sarà determinata dall'intersezione della verticale considerata con questo piano orizzontale.

Date queste premesse, è evidente come il punto di intersezione non sia uno qualunque, ma sia anch'esso determinato dalla verticale in questione, in quanto essa si distingue da ogni altra verticale, cioè, in fin dei conti, dal fatto che questo essere è ciò che è, e non ciò che è un qualsiasi altro essere che pure si manifesti nel medesimo stato. In altri termini, potremmo dire che è l'essere, per sua natura, a determinare le condizioni della propria manifestazione, ma con un limite: infatti è chiaro che tali condizioni, in ogni caso, potranno essere solo una specificazione delle condizioni generali dello stato considerato, dal momento che la sua manifestazione deve necessariamente costituire uno sviluppo di possibilità contenute in tale stato,

---

[1] Per un'esposizione dettagliata di questa rappresentazione geometrica, rinvieremo come sempre al nostro studio su *Le Symbolisme de la Croix*.

a esclusione di quelle che appartengono ad altri stati; e questo limite è indicato geometricamente dalla previa determinazione del piano orizzontale.

L'essere si manifesterà dunque rivestendosi, per così dire, di elementi desunti dall'ambiente, elementi la cui «cristallizzazione» sarà determinata dall'azione operata su tale ambiente dalla sua natura interna (la quale, in se stessa, è da considerarsi di ordine essenzialmente sopra-individuale, come sta a indicare il senso verticale secondo cui si esercita la sua azione); nel caso dello stato individuale umano, questi elementi appartengono naturalmente alle varie modalità di tale stato, cioè sia all'ordine corporeo che all'ordine sottile o psichico. È un punto particolarmente importante per chi voglia evitare alcune difficoltà dovute soltanto a concezioni erronee o incomplete: infatti, se per esempio traduciamo quanto si è detto più specificamente in termini di «eredità», potremo dire che esiste non soltanto un'eredità fisiologica, ma anche un'eredità psichica, eredità che si esplicano entrambe nella stessa maniera, ossia con la presenza nella costituzione dell'individuo di elementi desunti dal particolare ambiente in cui è avvenuta la sua nascita. Ora, in Occidente taluni si rifiutano di ammettere l'eredità psichica perché, non conoscendo nulla che vada oltre l'ambito al quale essa si riferisce, credono che tale ambito debba essere quello proprio all'essere preso in se stesso, quello che rappresenta ciò ch'esso è indipendentemente da qualsiasi influsso dell'ambiente. Altri, che invece ammettono questa eredità, credono di poter concludere che l'essere, in tutto ciò che esso è, sia interamente determinato dall'ambiente, che non sia nulla di più né di diverso da ciò che l'ambiente lo fa essere, perché nemmeno costoro concepiscono qualcosa al di fuori dell'insieme degli ambiti corporeo e psichico. Si tratta insomma di due errori in qualche modo opposti, ma che hanno una sola e identica origine: entrambi riducono l'intero essere alla sua sola manifestazione individuale, e ignorano allo stesso modo ogni principio trascendente rispetto a questa. Alla base di tutte le concezioni moderne dell'essere umano sta sempre l'idea della dualità cartesiana «corpo-anima»,[2] che di fatto equivale in modo puro e semplice alla dualità di fisiologico e psichico, indebitamente considerata come irriducibile, in certo modo ultima, e come comprensiva nei suoi due termini di tutto l'essere; in realtà, invece, questi ultimi rappresentano solo gli aspetti superficiali ed esterni dell'essere manifestato e non sono altro che semplici modalità appartenenti a un unico grado di esistenza, quello raffigurato dal piano orizzontale che abbiamo preso in esame, sicché il primo non è meno contingente del secondo e l'essere vero si trova al di là di entrambi.

---

[2] Diciamo «corpo-anima» piuttosto che «corpo-spirito» perché, di fatto, in simili casi è sempre l'anima ad essere scambiata abusivamente per lo spirito, quest'ultimo in realtà resta completamente ignorato.

Tornando all'eredità, dobbiamo dire che essa non esprime integralmente gli influssi dell'ambiente sull'individuo, ma ne costituisce solo la parte più immediatamente percepibile; in realtà, questi influssi si propagano molto più in là e anzi potremmo dire, senza esagerazione e in modo letteralmente esatto, che si propagano indefinitamente in tutte le direzioni. Infatti l'ambiente cosmico, che è l'ambito dello stato di manifestazione considerato, può essere concepito soltanto come un insieme le cui parti siano tutte legate fra loro, senza soluzione di continuità, perché concepirlo diversamente significherebbe presupporvi un «vuoto», laddove quest'ultimo, non essendo una possibilità di manifestazione, non può in alcun modo trovarvi posto.[3] Di conseguenza, debbono necessariamente esservi relazioni, cioè in sostanza reciproche azioni e reazioni, fra tutti gli esseri individuali manifestati in tale ambito, che ciò avvenga simultaneamente o successivamente;[4] dal più vicino al più lontano (e s'intenda sia nel tempo che nello spazio), in definitiva è solo questione di diverse proporzioni o di diversi gradi, tanto che al suo interno l'eredità, quale che sia la sua importanza relativa rispetto a tutto il resto, non appare più che come un semplice caso particolare.

In ogni caso, si tratti di influssi ereditari o altro, rimane sempre vero quello che abbiamo detto all'inizio: dal momento che in ultima analisi la posizione dell'essere nell'ambiente è determinata dalla sua peculiare natura, gli elementi ch'esso desume dal suo ambiente più prossimo, e anche quelli che in qualche modo esso attira a sé da tutto l'insieme indefinito del suo ambito di manifestazione (e questo, è chiaro, si applica sia agli elementi di ordine sottile che a quelli di ordine corporeo), debbono necessariamente trovarsi in corrispondenza con tale natura, altrimenti esso non potrebbe assimilarseli effettivamente in modo da farne quasi altrettante modificazioni secondarie di se stesso. In ciò consiste l'«affinità» in virtù della quale l'essere, potremmo dire, assume dall'ambiente solo quanto è conforme alle possibilità che esso porta in sé, che gli sono proprie e non appartengono a nessun altro essere, solo quanto, proprio per questa conformità, fornirà le condizioni contingenti che consentiranno a tali possibilità di svilupparsi o di «attualizzarsi» nel corso della sua manifestazione individuale.[5] Del resto è

---

[3] Cfr. *Les États multiples de l'être*, cap. III.

[4] Ciò si riferisce al punto di vista corrispondente al senso orizzontale nella rappresentazione geometrica; se si considerano le cose in senso verticale, questa solidarietà di tutti gli esseri appare come una conseguenza della stessa unità principiale da cui procede necessariamente ogni esistenza.

[5] Tali condizioni sono quelle che talora vengono chiamate «cause occasionali», ma è ovvio che non si tratta di cause nel vero senso della parola, per quanto ne possano avere l'aspetto quando ci si limita al punto di vista più esterno; le vere cause di tutto ciò che accade a un essere, in fondo, sono sempre le possibilità inerenti alla sua stessa natura, cioè qualcosa di ordine puramente interno.

evidente che ogni relazione fra due esseri qualsiasi, per essere reale, deve per forza essere l'espressione di qualcosa che appartenga alla natura di entrambi; così, l'influsso che un essere sembra subire dal di fuori e ricevere da altri, quando lo si esamina da un punto di vista più profondo in verità è solo una specie di traduzione, rapportata all'ambiente, di una possibilità inerente alla peculiare natura di quest'essere medesimo.[6]

Vi è tuttavia un senso nel quale si può dire che l'essere subisca veramente, nella sua manifestazione, l'influsso dell'ambiente; ma solo in quanto tale influsso sia considerato dal lato negativo, cioè in quanto costituisca propriamente per questo essere una limitazione. È una diretta conseguenza del carattere condizionato di ogni stato di manifestazione: l'essere vi soggiace a certe condizioni che hanno un ruolo limitativo e comprendono in primo luogo le condizioni generali che definiscono lo stato considerato, poi le condizioni specifiche che definiscono la particolare modalità di manifestazione di questo essere in questo stato. Del resto è facile capire come, malgrado le apparenze, la limitazione in quanto tale non abbia alcuna esistenza positiva e non sia nient'altro che una restrizione escludente certe possibilità, o una «privazione» rispetto a ciò che in tal modo essa esclude, cioè, comunque si voglia esprimerlo, qualcosa di puramente negativo.

D'altra parte, dev'essere chiaro che tali condizioni limitative sono essenzialmente inerenti a un determinato stato di manifestazione, si applicano esclusivamente a quanto è compreso in questo stato e, di conseguenza, non possono in alcun modo aderire all'essere in se stesso e seguirlo in un altro stato. Per manifestarsi in un altro stato, l'essere naturalmente troverà altre condizioni di carattere analogo, ma diverse da quelle alle quali soggiaceva nello stato che abbiamo considerato per primo: esse non potranno mai essere descritte in termini adatti solo a queste ultime, come per esempio quelli del linguaggio umano che non possono esprimere condizioni di esistenza diverse da quelle dello stato corrispondente, perché tale linguaggio, in definitiva, è determinato e quasi plasmato da queste stesse condizioni. Insistiamo su questo punto perché, se in genere si ammette senza eccessiva difficoltà che gli elementi tratti dall'ambiente per entrare nella composizione dell'individualità umana (e allora si tratta propriamente di una «fissazione» o di una «coagulazione» di tali elementi) debbano esserle restituiti, mediante «soluzione», allorché questa individualità ha concluso il suo ciclo di esistenza e l'essere passa a un altro stato, come del resto tutti possono constatare direttamente almeno per

[6] Cfr. quanto abbiamo detto altrove, a proposito delle qualificazioni iniziatiche, sulle infermità di origine apparentemente accidentale (*Aperçus sur l'Initiation*, cap. XIV).

quanto riguarda gli elementi di ordine corporeo,[7] sembra meno semplice ammettere, nonostante il nesso abbastanza stretto che unisce in realtà le due cose, che l'essere esca allora interamente dalle condizioni alle quali soggiaceva in tale stato individuale;[8] e ciò dipende senz'altro dall'impossibilità, non certo di concepire, ma di raffigurarsi condizioni di esistenza completamente diverse da queste, e per le quali è impossibile trovare in questo stato un termine di paragone.

Un'importante applicazione di quanto abbiamo detto è quella che si riferisce al fatto che un essere individuale appartiene a una determinata specie, come ad esempio la specie umana: nella natura di tale essere vi è evidentemente qualcosa che ha determinato la sua nascita in questa specie anziché in un'altra;[9] ma, d'altra parte, in seguito a ciò esso soggiace alle condizioni espresse dalla definizione della specie, condizioni che saranno tra quelle specifiche della sua modalità di esistenza in quanto individuo; potremmo dire che sono i due aspetti positivo e negativo della natura specifica, positivo in quanto ambito di manifestazione di certe possibilità, negativo in quanto condizione limitativa di esistenza. Soltanto, bisogna che sia chiaro che l'essere appartiene effettivamente alla specie in questione solo in quanto individuo manifestato nello stato che si considera, e che, in ogni altro stato, esso le sfugge interamente e non le resta in alcun modo legato. In altre parole, la considerazione della specie si applica unicamente in senso orizzontale, ossia nell'ambito di un determinato stato di esistenza; essa non può assolutamente intervenire nel senso verticale, cioè quando l'essere passa ad altri stati. S'intende che quel che è vero a questo riguardo per la specie lo è anche, a maggior ragione, per la razza, per la famiglia, insomma per tutte le porzioni più o meno ristrette dell'ambito individuale in cui l'essere, per le condizioni della sua nascita, è incluso conseguentemente alla sua manifestazione nello stato considerato.[10]

---

[7] È il caso di dire che la morte corporea non coincide necessariamente con un mutamento di stato nel senso stretto della parola, e che essa può anche rappresentare un semplice cambiamento di modalità all'interno di uno stesso stato di esistenza individuale; ma, fatte le debite proporzioni, per entrambi i casi possono valere le medesime considerazioni.

[8] O da una parte di queste condizioni quando si tratta solo di un cambiamento di modalità, come il passaggio a una modalità extra-corporea dell'individualità umana.

[9] Si noti che, in sanscrito, il termine *jâti* significa sia «nascita» che «specie» o «natura specifica».

[10] Naturalmente, il caso della casta non fa assolutamente eccezione; ciò risulta del resto, in modo più visibile che in qualunque altro caso, dalla definizione della casta come espressione della natura individuale (*varna*) e quasi tutt'uno con essa, definizione che indica appunto come essa esista solo fintantoché l'essere è considerato nei limiti dell'individualità e come, se essa esiste necessariamente finché l'essere vi permane racchiuso, non possa invece sussistere oltre tali limiti: questo perché tutto ciò che costituisce la sua ragion d'essere si trova esclusivamente all'interno di essi e non può essere

Per concludere queste considerazioni, diremo qualche parola sul modo in cui si possono concepire, in base a quanto precede, i cosiddetti «influssi astrali». E in primo luogo è opportuno precisare che con essi non si debbono intendere esclusivamente, e nemmeno principalmente, gli influssi propri degli astri i cui nomi servono a designarli, sebbene tali influssi, come quelli di qualsiasi cosa, abbiano certamente anch'essi una loro realtà nel loro ordine; ma si deve intendere che questi astri rappresentano soprattutto simbolicamente, il che non vuole affatto dire «idealmente» né per un modo di dire più o meno figurato, bensì in virtù di corrispondenze effettive e precise fondate sulla costituzione stessa del «macrocosmo», la sintesi di tutte le diverse categorie di influssi cosmici che operano sull'individualità e che per la maggior parte rientrano propriamente nell'ordine sottile. Chi ritenga, come si è soliti fare, che tali influssi dominino l'individualità si pone solo dal punto di vista più esterno; in un ordine più profondo, la verità è che, se l'individualità si trova in rapporto con un insieme definito di influssi, ciò è dovuto al fatto che tale insieme è esattamente quello conforme alla natura dell'essere che si manifesta in questa individualità. Così, se gli «influssi astrali» sembrano determinare ciò che è l'individuo, questa però è solo l'apparenza; in sostanza, non lo determinano ma lo esprimono soltanto, per via dell'accordo o dell'armonia che necessariamente devono esistere fra l'individuo e il suo ambiente, e senza i quali l'individuo non potrebbe in alcun modo realizzare le possibilità il cui sviluppo costituisce appunto il corso della sua esistenza. La vera determinazione non viene dal di fuori, ma dall'essere stesso (e in definitiva questo significa che, nella formazione del Sale, il principio attivo è lo Zolfo, mentre il Mercurio è solo il principio passivo): i segni esterni consentono soltanto di discernerla, prestandole in qualche modo un'espressione sensibile, almeno per coloro che sapranno interpretarli correttamente.[11] Di fatto, questa considerazione sicuramente non modifica per nulla i risultati che si possono ricavare dall'esame degli «influssi astrali»; ma, dal punto di vista dottrinale, essa ci sembra indispensabile per capire il vero ruolo di questi ultimi, cioè, in definitiva, la reale natura dei rapporti dell'essere con l'ambiente in cui si compie la sua manifestazione individuale, perché attraverso tali influssi si esprime, sotto una forma intelligibilmente coordinata, la moltitudine indefinita dei diversi elementi che costituiscono nella sua integralità questo ambiente. Non insisteremo ulteriormente su tale punto, perché pensiamo di aver detto abbastanza per far capire come ogni essere particolare partecipi in qualche modo di una duplice natura che, secondo la terminologia alchemica, si può chiamare internamente «sulfurea» ed esternamente «mercuriale», ed è

---

trasposto in un altro ambito di esistenza, dove la natura individuale in questione non risponderebbe più ad alcuna possibilità.

[11] Qui sta peraltro, in modo generale, il principio di tutte le applicazioni «divinatorie» delle scienze tradizionali.

proprio questa duplice natura, pienamente realizzata e perfettamente equilibrata nell'«uomo vero», a fare effettivamente di lui il «Figlio del Cielo e della Terra» e, nello stesso tempo, a renderlo atto ad adempiere a una funzione di «mediatore» fra questi due poli della manifestazione.

XIV - Il mediatore

«Sale dalla Terra al Cielo, e ridiscende dal Cielo in Terra; riceve così la virtù e l'efficacia delle cose superiori e inferiori»: queste parole della *Tabula Smaragdina* ermetica possono essere applicate con la massima esattezza all'Uomo in quanto termine mediano della Grande Triade, vale a dire, per essere più precisi, in quanto egli è propriamente il «mediatore» per mezzo del quale si opera effettivamente la comunicazione fra il Cielo e la Terra.[1] Del resto l'«ascesa dalla Terra al Cielo» è ritualmente rappresentata, in tradizioni diversissime, dalla salita sopra un albero o un palo, simbolo dell'«Asse del Mondo»; grazie a questa ascensione, necessariamente seguita da una ridiscesa (e questo duplice movimento corrisponde ancora alla «soluzione» e alla «coagulazione»), colui che realizza veramente le implicazioni del rito si assimila gli influssi celesti e in certo modo li riconduce in questo mondo per unirveli agli influssi terrestri, prima di tutto in se stesso, e poi, per partecipazione e quasi per «irradiamento», nell'intero ambiente cosmico.[2]

La tradizione estremo-orientale, come del resto molte altre,[3] afferma che, in origine, il Cielo e la Terra non erano separati; e, in effetti, essi sono necessariamente uniti e «indistinti» in *Tai-ki*, loro principio comune, ma, perché possa prodursi la manifestazione, bisogna che l'Essere si polarizzi

---

[1] Dal punto di vista propriamente iniziatico, si può anche vedere in queste parole una chiarissima indicazione della duplice realizzazione «ascendente» e «discendente»; ma è anche questo un punto che ora ci è impossibile sviluppare.

[2] In proposito faremo notare per inciso che, essendo la discesa degli influssi celesti spesso simboleggiata dalla pioggia, è facile capire quale sia in realtà il senso profondo dei riti che hanno l'apparente scopo di «far piovere»; è un senso, com'è ovvio, del tutto indipendente da quell'applicazione. «magica» oltre la quale nulla sa vedere l'uomo della strada, e che peraltro non si tratta di negare ma soltanto di ridurre al suo giusto valore di contingenza di ordine assolutamente inferiore. È interessante osservare come il simbolismo della pioggia sia stato conservato, attraverso la tradizione ebraica, fin nella liturgia cattolica: «*Rorate Coeli desuper, et nubes pluant Justum*» (Isaia, XLV, 8); il «Giusto» di cui si parla può essere considerato come il «mediatore» che «ridiscende dal Cielo in Terra», o come l'essere che, avendo effettivamente il pieno possesso della sua natura celeste, appare in questo mondo come *Avatâra*.

[3] È chiaro che, nella sostanza, l'accordo si estende a tutte le tradizioni senza eccezione; ma vogliamo dire che lo stesso tipo di espressione cui facciamo riferimento non è proprio esclusivamente della tradizione estremo-orientale.

effettivamente in Essenza e Sostanza: ciò può essere descritto come una «separazione» di questi due termini complementari rappresentati come Cielo e Terra, perché proprio fra di loro o, se è lecito esprimersi così, nel loro «intervallo», deve situarsi la manifestazione stessa.[4] Di conseguenza, la loro comunicazione potrà avvenire soltanto lungo l'asse che unisce fra loro i centri di tutti gli stati di esistenza, in numero indefinito, il cui insieme gerarchizzato costituisce la manifestazione universale, asse che perciò va da un polo all'altro, ossia appunto dal Cielo alla Terra, misurando in qualche modo la loro distanza, come abbiamo detto in precedenza, secondo il senso verticale che indica la gerarchia di questi stati.[5] Il centro di ogni stato può quindi essere considerato come la traccia di questo asse verticale sul piano orizzontale che rappresenta geometricamente tale stato; questo centro, che è propriamente l'«Invariabile Mezzo» (*Tchoung-young*), in quanto tale è il punto unico in cui si opera, in tale stato, l'unione degli influssi celesti e degli influssi terrestri, e in pari tempo è anche il solo da cui sia possibile una diretta comunicazione con gli altri stati di esistenza, dato che questa comunicazione deve necessariamente effettuarsi lungo l'asse medesimo. Ora, per quanto riguarda il nostro stato, il centro è il «luogo» normale dell'uomo, e ciò significa che l'«uomo vero» si identifica con questo stesso centro; perciò solo in lui e per mezzo di lui si effettua, in questo stato, l'unione del Cielo e della Terra, e per tale motivo tutto ciò che è manifestato in questo stato medesimo procede e dipende interamente da lui, e in qualche modo esiste solo come una proiezione esterna e parziale delle sue possibilità. È sempre lui che con la sua «azione di presenza» mantiene e conserva l'esistenza di questo mondo,[6] perché ne è il centro e, senza un centro, nulla può avere un'esistenza effettiva; qui, in fondo, sta la ragion d'essere dei riti che, in tutte le tradizioni, affermano sotto una forma sensibile l'intervento dell'uomo per la conservazione dell'ordine cosmico, riti che, in definitiva, non sono che altrettante espressioni più o meno particolari della funzione di «mediazione» che gli compete per sua essenza.[7]

---

[4] Quanto diciamo, peraltro, può essere applicato analogicamente a livelli diversi, a seconda che si consideri l'intera manifestazione universale, o solo un particolare stato di manifestazione, cioè un mondo, o anche un ciclo più o meno ristretto nell'esistenza di questo mondo: in tutti i casi, ci sarà sempre all'inizio qualcosa che corrisponderà, in un senso più o meno relativo, alla «separazione del Cielo e della Terra».

[5] Sul significato di questo asse verticale, cfr. *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXIII.

[6] Nell'esoterismo islamico, di un simile essere si dice che «sostiene il mondo con il suo solo respiro».

[7] Diciamo «espressioni» in quanto tali riti rappresentano simbolicamente la funzione di cui stiamo parlando; ma deve essere chiaro che, in pari tempo, proprio compiendo questi riti l'uomo adempie effettivamente e coscientemente a tale funzione; è una conseguenza immediata dell'efficacia inerente ai riti, sulla quale ci siamo spiegati a sufficienza altrove e non dobbiamo perciò insistere nuovamente (cfr. *Aperçus sur l'Initiation*).

Numerosi sono i simboli tradizionali che raffigurano l'Uomo come termine medio della Grande Triade, posto fra il Cielo e la Terra e in tal modo adempiente la sua funzione di «mediatore»; e, in primo luogo, faremo osservare in proposito che tale è il significato generale dei trigrammi dello *Yi-king*, i cui tratti corrispondono rispettivamente ai tre termini della Grande Triade: il tratto superiore rappresenta il Cielo, il tratto mediano l'Uomo, e il tratto inferiore la Terra; su questo comunque torneremo fra poco. Negli esagrammi, i due interi trigrammi sovrapposti corrispondono anch'essi rispettivamente al Cielo e alla Terra; qui, il termine mediano, non è più raffigurato visibilmente, ma è l'insieme stesso dell'esagramma, in quanto unione degli influssi celesti e degli influssi terrestri, a esprimere propriamente la funzione del «mediatore». A tale riguardo, si impone un accostamento con uno dei significati del «sigillo di Salomone», che del resto è parimenti formato da sei tratti. anche se disposti in maniera diversa: in questo caso, il triangolo diritto è la natura celeste e il triangolo rovesciato la natura terrestre, mentre l'insieme simboleggia l'«Uomo Universale» che, unendo in sé le due nature, è appunto per questo il «mediatore» per eccellenza.[8]

Un altro simbolo estremo-orientale abbastanza noto è quello della tartaruga, posta fra le due parti superiore e inferiore della sua corazza come l'Uomo fra il Cielo e la Terra; e, in tale raffigurazione, la stessa forma delle due parti è significativa almeno quanto la loro posizione: la parte superiore, che «copre» l'animale, per la sua forma arrotondata corrisponde ancora una volta al Cielo e, del pari, la parte inferiore, che lo «sostiene», per la sua forma piatta corrisponde alla Terra.[9] L'intera corazza è perciò un'immagine dell'Universo[10] e la tartaruga, posta fra le sue due parti, rappresenta naturalmente il termine mediano della Grande Triade, ossia l'Uomo; in più, la sua ritrazione all'interno della corazza simboleggia la concentrazione nello «stato primordiale», lo stato dell'«uomo vero»; e tale concentrazione costituisce poi la realizzazione della pienezza delle possibilità umane perché, anche se in apparenza il centro è solo un punto inesteso, in realtà

---

[8] In termini specificamente cristiani, è l'unione della natura divina e della natura umana in Cristo, il quale ha effettivamente questo carattere di «mediatore» per eccellenza (cfr. *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXVIII). La concezione dell'«Uomo Universale» estende per trasposizione analogica all'intera manifestazione questa funzione che l'«uomo vero», di fatto, esercita solo relativamente a uno stato particolare di esistenza.

[9] La superficie piana, in quanto tale, si trova naturalmente in diretto rapporto con la linea retta, elemento del quadrato, dato che entrambe possono essere ugualmente definite, in modo negativo, con l'assenza di curvatura.

[10] Per questo il diagramma chiamato *Lo-chou*, si dice, fu presentato a Yu il Grande da una tartaruga; e sempre da questo deriva l'uso che della tartaruga vien fatto in certe applicazioni specifiche delle scienze tradizionali, in particolare nell'ordine «divinatorio».

questo punto contiene principialmente tutte le cose:[11] proprio per questo l'«uomo vero» racchiude in se stesso tutto ciò che è manifestato nello stato di esistenza con il cui centro esso si identifica.

Proprio per un simbolismo analogo a quello della tartaruga, come abbiamo indicato di sfuggita in altra sede,[12] in Cina il vestito degli antichi principi doveva avere una forma rotonda in alto (cioè nel colletto) e quadrata in basso, forme che rappresentano rispettivamente il Cielo e la Terra; e possiamo subito osservare come questo simbolo presenti un rapporto tutto particolare con quello, su cui torneremo tra breve, che colloca l'Uomo fra la squadra e il compasso, dato che questi sono gli strumenti che servono rispettivamente a tracciare il quadrato e il cerchio. In tale disposizione del vestito, inoltre, si vede che l'uomo-tipo, rappresentato dal principe, per unire effettivamente il Cielo e la Terra era raffigurato con la testa a contatto con il Cielo e con i piedi posati sulla Terra; è una considerazione che fra poco ritroveremo in maniera ancora più precisa. Aggiungiamo che, se in tal modo il vestito del principe o del sovrano aveva un significato simbolico, lo stesso valeva per tutte le azioni della sua vita che erano esattamente regolate secondo i riti, così da farne, come dicevamo, la rappresentazione dell'uomo-tipo in ogni circostanza; in origine, del resto, egli doveva effettivamente essere un «uomo vero» e, se più tardi non sempre poté essere così a causa delle condizioni di crescente degenerazione spirituale dell'umanità, nondimeno egli continuò invariabilmente, nell'esercizio della sua funzione e indipendentemente da quello che poteva essere in se stesso, a «incarnare» in qualche modo l'«uomo vero» e ad occupare ritualmente il suo posto, e tanto più doveva farlo in quanto, come vedremo meglio in seguito, la sua funzione era essenzialmente quella di un «mediatore».[13]

Un esempio caratteristico di queste azioni rituali è la circumambulazione dell'Imperatore nel *Ming-tang*; siccome su questo punto torneremo con maggiore ampiezza più avanti, per il momento ci limiteremo a dire che il *Ming-tang* era quasi un'immagine dell'Universo[14] concentrata in certo modo in un luogo che rappresentava l'«Invariabile Mezzo» (e il fatto stesso che l'Imperatore abitasse in questo luogo faceva di lui la rappresentazione dell'«uomo vero»); e lo era sotto il duplice aspetto dello spazio e del tempo, perché il simbolismo spaziale dei punti cardinali era

---

[11] Sui rapporti tra il punto e lo spazio, cfr. *Le Symbolisme de la Croix*, capp. XVI e XXIX.

[12] *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XX.

[13] Abbiamo già insistito in altre occasioni sulla distinzione che bisogna fare, in generale, tra una funzione tradizionale e l'essere che la adempie, in quanto ciò che è propriamente legato alla prima è indipendente dal valore del secondo in se stesso e come individuo (cfr. in particolare *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLV).

[14] Come la tartaruga al cui simbolismo esso si ricollegava, come vedremo, attraverso la figura del *Lo-chou* che ne forniva la pianta.

messo in diretto rapporto con quello temporale delle stagioni nel percorso del ciclo annuale. Ebbene, il tetto di questo edificio aveva una forma arrotondata, mentre la sua base aveva una forma quadrata o rettangolare; posto fra il tetto e la base, che richiamano le due parti superiore e inferiore della corazza della tartaruga, l'Imperatore perciò rappresentava appunto l'Uomo tra il Cielo e la Terra. Tale disposizione costituisce peraltro un modello architettonico che si ritrova con grandissima frequenza, e con lo stesso valore simbolico, in molte forme tradizionali diverse; non è difficile rendersene conto da esempi come quello dello *stûpa* buddistico, della *qubbah* islamica, e da molti altri ancora, come forse avremo occasione di mostrare in modo più esauriente in qualche altro studio, perché si tratta di un tema di grande importanza per quanto riguarda il senso propriamente iniziatico del simbolismo costruttivo.

Citeremo ancora un altro simbolo equiparabile al precedente sotto l'aspetto che ora ci interessa: quello del capo nel suo carro; il carro, infatti, era costruito in base allo stesso «modello cosmico» degli edifici tradizionali simili al *Ming-tang*, con un baldacchino circolare a rappresentare il Cielo e un pavimento quadrato a rappresentare la Terra. Occorre aggiungere che il baldacchino e il pavimento erano uniti da un'asta, simbolo assiale,[15] una piccola parte della quale, anzi, oltrepassava il baldacchino,[16] quasi a voler indicare che il «culmine del Cielo» in realtà si trova oltre il Cielo stesso; e tale asta era considerata come una misura simbolica dell'altezza dell'uomo-tipo cui veniva assimilato il capo, altezza data da proporzioni numeriche che per altro variavano secondo le condizioni cicliche dell'epoca. Così, l'uomo si identificava con l'«Asse del Mondo», al fine di poter effettivamente unire il Cielo e la Terra; bisogna dire però che tale identificazione con l'asse, se intesa come pienamente effettiva, compete più propriamente all'«uomo trascendente», mentre l'«uomo vero» si identifica effettivamente solo con un punto dell'asse, quello che costituisce il centro del suo stato, e quindi virtualmente con l'asse stesso; ma il problema dei rapporti fra «uomo trascendente» e «uomo vero» richiede un ulteriore approfondimento che troverà posto in un capitolo successivo.

---

[15] Non sempre questo asse è rappresentato in modo visibile negli edifici tradizionali, da noi menzionati, ma, che lo sia o che non lo sia, esso ha comunque una funzione capitale nella loro costruzione, che in qualche modo si organizza interamente intorno a esso.

[16] Questo particolare, che si ritrova in altri casi e segnatamente in quello dello *stûpa*, ha un'importanza molto maggiore di quanto si potrebbe credere a prima vista, perché, dal punto di vista iniziatico, esso fa riferimento alla rappresentazione simbolica dell'«uscita dal Cosmo».

XV - Tra la squadra e il compasso

Un punto che permette un accostamento particolarmente significativo fra la tradizione estremo-orientale e le tradizioni iniziatiche occidentali, è quello riguardante il simbolismo del compasso e della squadra: questi strumenti, come abbiamo già indicato, corrispondono palesemente al cerchio e al quadrato,[1] ossia alle figure geometriche che rappresentano rispettivamente il Cielo e la Terra.[2] Nel simbolismo massonico, in conformità con questa corrispondenza, il compasso è normalmente posto in alto e la squadra in basso;[3] fra i due in genere è raffigurata la Stella fiammeggiante, che è un simbolo dell'Uomo,[4] più precisamente dell'«uomo rigenerato»,[5] e completa così la rappresentazione della Grande Triade. Inoltre, è detto che «un Maestro Massone si trova sempre tra la squadra e il compasso», cioè esattamente nel «luogo» in cui si inscrive la Stella fiammeggiante, luogo che è propriamente l'«Invariabile Mezzo»;[6] il Maestro è dunque in tal modo assimilato all'«uomo vero», posto fra la Terra e il Cielo a esercitare la funzione di «mediatore»; e questo è tanto più esatto in quanto, almeno simbolicamente e «virtualmente» se non effettivamente, il grado di Maestro rappresenta il compimento dei «piccoli misteri», di cui lo

---

[1] Si noti come, in inglese, la parola *square* significhi sia squadra che quadrato; anche in cinese la parola *fang* ha entrambi i significati.

[2] Il modo in cui il compasso e la squadra sono disposti l'uno rispetto all'altra, nei tre gradi della *Craft Masonry*, mostra gli influssi celesti prima dominati dagli influssi terrestri, poi nell'atto di liberarsene gradualmente e infine a loro volta dominanti.

[3] Quando la posizione è invertita, il simbolo assume un significato particolare, da accostarsi all'inversione del simbolo alchemico dello zolfo operata al fine di rappresentare il compimento della «Grande Opera». Un altro possibile accostamento è quello con il simbolismo della XII lamina dei Tarocchi.

[4] La Stella fiammeggiante è una stella a cinque punte, e il 5 è il numero del «microcosmo»; del resto questa assimilazione è indicata espressamente nel caso in cui nella stella sia rappresentata la figura dell'uomo (la testa, le braccia e le gambe si identificano allora con le sue cinque punte), come si vede in particolare nel pentagramma di Agrippa.

[5] Secondo un antico rituale, «la Stella fiammeggiante è il simbolo del Massone (si potrebbe dire più in generale dell'iniziato) risplendente di luce in mezzo alle tenebre (del mondo profano)». È evidente l'allusione alle parole del Vangelo di san Giovanni (I, 5): «*Et Lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt*».

[6] Non senza ragione, perciò, la Loggia dei Maestri è chiamata «Camera del Mezzo».

stato di «uomo vero» costituisce il termine;[7] si vede come qui abbiamo un simbolismo rigorosamente equivalente a quello da noi incontrato in precedenza, sotto parecchie forme diverse, nella tradizione estremo-orientale.

Riguardo a quanto abbiamo detto sul carattere del grado di Maestro, faremo per inciso un'osservazione: tale carattere, che appartiene all'ultimo grado della Massoneria propriamente detta, è in perfetto accordo con il fatto che, come abbiamo indicato altrove,[8] le iniziazioni di mestiere e quelle che ne derivano si riferiscono propriamente ai «piccoli misteri». Bisogna peraltro aggiungere che, in quelli che vengono chiamati «alti gradi», costituiti da elementi di varia provenienza, vi sono alcuni riferimenti ai «grandi misteri», riferimenti tra i quali ce n'è almeno uno che si ricollega direttamente all'antica Massoneria operativa, e sta a indicare come quest'ultima aprisse almeno qualche spiraglio su ciò che si trova oltre il termine dei «piccoli misteri»: alludiamo alla distinzione che vien fatta, nella Massoneria anglosassone, fra la *Square Masonry* e l'*Arch Masonry*. In effetti, nel passaggio «*from square to arch*», o, come si diceva in modo equivalente nella Massoneria francese del Settecento, «dal triangolo al cerchio»,[9] si ritrova l'opposizione tra le figure quadrate (o più in generale rettilinee) e le figure circolari, in corrispondenza rispettivamente con la Terra e con il Cielo; può quindi trattarsi solo di un passaggio dallo stato umano, rappresentato dalla Terra, agli stati sopra-umani, rappresentati dal Cielo (o dai Cieli),[10] ossia di un passaggio dall'ambito dei «piccoli misteri» a quello dei «grandi misteri».[11]

---

[7] In rapporto con la formula massonica appena citata, possiamo notare come l'espressione cinese «sotto il Cielo» (*Tien-hia*), che abbiamo già menzionata e che designa l'insieme del Cosmo, possa assumere, dal punto di vista propriamente iniziatico, un significato particolare, corrispondente a quello del «Tempio dello Spirito Santo, che è in ogni parte», e dove si riuniscono i Rosa-Croce, i quali sono anche gli «uomini veri» (cfr. *Aperçus sur l'Initiation*, capp. XXXVII e XXXVIII). In proposito ricorderemo anche che «il Cielo copre», e che per l'appunto i lavori massonici devono essere effettuati «al coperto»: del resto la Loggia è un'immagine del Cosmo (cfr. *Le Roi du Monde*, cap. VII).

[8] *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXXIX.

[9] Qui il triangolo sta al posto del quadrato, essendo al pari di esso una figura rettilinea, e ciò non modifica assolutamente il simbolismo di cui stiamo parlando.

[10] A rigore, non si tratta dei veri e propri termini che sono così chiamati nella Grande Triade, ma di qualcosa che a essi corrisponde a un certo livello e che rientra nell'Universo manifestato, come nel caso del *Tribhuvana*: con la differenza però che la Terra, in quanto rappresenta lo stato umano nella sua integralità, dev'essere considerata inclusiva sia della Terra che dell'Atmosfera o «regione intermedia» del *Tribhuvana*.

[11] La volta celeste è la vera «volta di perfezione» cui si fa riferimento in alcuni gradi della Massoneria scozzese; speriamo comunque di poter svolgere in un altro studio le considerazioni di simbolismo architettonico che si riconnettono a questo problema.

Tornando all'accostamento che segnalavamo all'inizio, dobbiamo ancora dire che, nella tradizione estremo-orientale, il compasso e la squadra non soltanto sono implicitamente presupposti come strumenti atti a tracciare il cerchio e il quadrato, ma in certi casi vi appaiono espressamente, in particolare quali attributi di Fo-hi e di Niu-koua, come abbiamo già segnalato in altra occasione;[12] ma allora non abbiamo tenuto conto, di una particolarità che, a prima vista, può sembrare a tale riguardo un'anomalia e che ci resta da spiegare adesso. Infatti il compasso, simbolo «celeste», e quindi *yang* o maschile, appartiene propriamente a Fo-hi, e la squadra, simbolo «terrestre», e quindi *yin* o femminile, a Niu-koua; ma, quando sono rappresentati insieme e uniti per le loro code di serpente (in tal modo, corrispondendo esattamente ai due serpenti del caduceo), a portare la squadra è invece Fo-hi e il compasso Niu-koua.[13] Ciò in realtà si spiega con uno scambio paragonabile a quello di cui si è parlato in precedenza a proposito dei numeri «celesti» e «terrestri», scambio che, in simili casi, si può chiamare con la massima proprietà «ierogamico»;[14] non si vede in che modo il compasso, senza un simile scambio, potrebbe appartenere a Niu-koua,, tanto più che le azioni che le vengono attribuite la rappresentano mentre esercita soprattutto la funzione di assicurare la stabilità del mondo,[15] funzione che si riferisce appunto al lato «sostanziale» della manifestazione, e dato inoltre che nel simbolismo geometrico la stabilità è espressa dalla forma cubica.[16] Viceversa, in un certo senso, la squadra appartiene effettivamente a Fo-hi in quanto «Signore della Terra», che essa gli serve a

---

[12] *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XX.

[13] Una simile inversione degli attributi non esiste invece nella figura ermetica del *Rebis*, dove il compasso è retto dalla metà maschile, associata al Sole, e la squadra dalla metà femminile, associata alla Luna. In merito alle corrispondenze del Sole e della Luna, rinviamo a quanto abbiamo detto in una nota precedente a proposito dei numeri 10 e 12, e, d'altra parte, anche alle parole della *Tabula Smaragdina*: «Il Sole è suo padre, la Luna è sua madre», che si riferiscono appunto al *Rebis* o «Androgino»: quest'ultimo infatti è la «cosa unica» nella quale sono riunite le «virtù del Cielo e della Terra» (unica certo nella sua essenza, ma doppia, *res bina*, nei suoi aspetti esterni, come la forza cosmica di cui abbiamo parlato in precedenza, forza cui simbolicamente alludono le code di serpente nella raffigurazione di Fo-hi e di Niu-koua).

[14] Granet riconosce espressamente questo scambio per il compasso e la squadra (*La Pensée chinoise*, p. 363 [trad. it. cit., p. 272]) come pure per i numeri dispari e pari; ciò avrebbe dovuto evitargli l'increscioso errore di definire il compasso un «emblema femminile», come egli fa in altra parte (nota della p. 267 [trad. it., p. 200]).

[15] Si veda *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXV.

[16] All'inversione degli attributi tra Fo-hi e Niu-koua si può accostare il fatto che, nella III e nella IV lamina dei Tarocchi, all'Imperatrice viene attribuito un simbolismo celeste (stelle) e all'Imperatore un simbolismo terrestre (pietra cubica); inoltre, numericamente e per l'ordine delle due lamine, l'Imperatrice risulta essere in corrispondenza con il 3, numero dispari, e l'Imperatore con il 4, numero pari, cosa che riproduce ancora la medesima inversione.

misurare:[17] sotto tale aspetto, nel simbolismo massonico, egli corrisponde al «Venerabile Maestro che governa con la squadra» (*the Worshipful Master who rules by the square*);[18] la ragione di questo è che, considerato in se stesso e non più nella sua relazione con Niu-koua, egli è *yin-yang* in quanto ormai reintegrato nello stato e nella natura dell'«uomo primordiale». Da questo nuovo punto di vista, la stessa squadra assume un altro significato perché, formata com'è da due elementi disposti ad angolo retto, si potrà allora considerarla come la congiunzione dell'orizzontale e della verticale, le quali, in uno dei loro sensi, corrispondono rispettivamente, come abbiamo visto in precedenza, alla Terra e al Cielo, oltre che allo *yin* e allo *yang* in tutte le loro applicazioni; ed è poi per questo che, sempre nel simbolismo massonico, la squadra del Venerabile viene effettivamente considerata come l'unione o la sintesi della livella e del filo a piombo.[19]

Aggiungeremo un ultimo rilievo a proposito della raffigurazione di Fo-hi e di Niu-koua: il primo è collocato a sinistra e la seconda a destra,[20] in accordo con la preminenza solitamente attribuita alla sinistra sulla destra dalla tradizione estremo-orientale, preminenza di cui abbiamo fornito la spiegazione in un precedente capitolo.[21] In pari tempo, Fo-hi regge la squadra con la mano sinistra e Niu-koua regge il compasso con la mano destra; qui, dato il rispettivo significato del compasso e della squadra, si dovranno richiamare alla mente queste parole da noi già riportate: «La Via del Cielo preferisce la destra, la Via della Terra preferisce la sinistra».[22] Risulta perciò molto chiaro, in un siffatto esempio, come il simbolismo tradizionale sia sempre perfettamente coerente, ma anche come esso non si

---

[17] Torneremo tra breve su questa misura della Terra, a proposito della disposizione del *Ming-tang*.

[18] L'Impero organizzato e retto da Fo-hi e dai suoi successori era costituito in modo da essere, come la Loggia nella Massoneria, un'immagine del Cosmo nel suo insieme.

[19] La livella e il filo a piombo sono i rispettivi attributi dei due Sorveglianti (*Wardens*), e in tal modo sono messi in diretta relazione con i due termini del complementarismo rappresentato dalle due colonne del Tempio di Salomone. È inoltre opportuno rilevare come, mentre la squadra di Fo-hi sembra essere formata da due elementi uguali, quella del Venerabile debba invece regolarmente avere degli elementi disuguali; tale differenza può corrispondere, in modo generale, a quella che esiste tra le forme di un quadrato e di un rettangolo più o meno allungato; ma, oltre a questo, la disuguaglianza degli elementi della squadra si riferisce più precisamente a un «segreto» della Massoneria operativa concernente la formazione del triangolo rettangolo i cui lati siano rispettivamente proporzionali ai numeri 3, 4 e 5, triangolo di cui comunque ritroveremo il simbolismo in uno dei prossimi capitoli.

[20] In questo caso, si tratta naturalmente della destra e della sinistra dei personaggi, e non di quelle di chi guarda.

[21] Nella figura del *Rebis*, la metà maschile è invece a destra e la metà femminile a sinistra; questa figura peraltro ha solo due mani: la destra regge il compasso e la sinistra la squadra.

[22] *Tcheou-li*.

presti ad alcuna «sistematizzazione» più o meno ristretta, perché deve rispondere alla molteplicità dei punti di vista dai quali possiamo osservare le cose, ragione per cui dischiude possibilità di concezione realmente illimitate.

XVI - Il «Ming-tang»

Verso la fine del terzo millennio avanti Cristo, la Cina era divisa in nove province,[1] secondo la disposizione geometrica raffigurata qui sotto (fig. 16):

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Fig. 16

una al centro, otto ai quattro punti cardinali e ai quattro punti intermedi. Questa divisione è attribuita a Yu il Grande (*Ta-Yu*),[2] il quale, si dice, percorse il mondo per «misurare la Terra»; e, dal momento che tale misura si effettua su base quadrata, qui vediamo l'uso della squadra attribuita all'Imperatore in quanto «Signore della Terra».[3] La divisione per nove gli fu ispirata dal diagramma chiamato *Lo-chou* o «Scritto del Lago» che, secondo la «leggenda», gli era stato portato da una tartaruga[4] e in cui i primi nove numeri sono disposti in modo da formare quello che viene chiamato un

---

[1] Sembra che allora il territorio della Cina fosse compreso tra il Fiume Giallo e il Fiume Azzurro.

[2] È perlomeno strano constatare la singolare rassomiglianza che esiste fra il nome e l'epiteto di Yu il Grande e quelli dello *Hu Gadarn* della tradizione celtica; ne dobbiamo concludere che si tratti quasi di «localizzazioni» ulteriori e particolareggiate di uno stesso «prototipo» che risalirebbe a tempi assai più remoti e forse addirittura alla Tradizione primordiale? Questo accostamento, peraltro, non è certo più straordinario delle cose che abbiamo riferito altrove a proposito dell'«isola dei quattro Signori» visitata dall'Imperatore Yao, di cui appunto Yu il Grande fu inizialmente ministro (*Le Roi du Monde*, cap. IX).

[3] Questa squadra ha i due elementi uguali, come si è detto, perché la forma dell'Impero e quella delle sue suddivisioni erano considerate dei quadrati perfetti.

[4] L'altro diagramma tradizionale, chiamato *Ho-tou* o «Quadro del Fiume», e nel quale i numeri sono disposti «in croce», è riferito a Fo-hi e al drago come il *Lo-chou* è riferito a Yu il Grande e alla tartaruga.

«quadrato magico»;[5] così, tale divisione faceva dell'Impero un'immagine dell'Universo. Nel «quadrato magico»,[6] il centro è occupato dal numero 5, che sta anch'esso nel «mezzo» dei primi nove numeri[7] ed è effettivamente, come si è visto in precedenza, il numero «centrale» della Terra, così come il 6 è il numero «centrale» del Cielo;[8] la provincia centrale, che corrispondeva a questo numero e dove risiedeva l'Imperatore, era chiamata «Regno del Mezzo» (*Tchoung-kouo*),[9] e di qui poi la denominazione sarebbe stata estesa all'intera Cina. A dire il vero, su quest'ultimo punto potrebbe sorgere qualche dubbio, perché, come il «Regno del Mezzo» occupava nell'Impero una posizione centrale, allo stesso Impero, fin dall'inizio, si poteva far occupare nel mondo una posizione analoga; e questo sembra proprio risultare dal fatto che esso fosse costituito in modo da formare, come abbiamo detto poc'anzi, un'immagine dell'Universo. Giacché il significato fondamentale di questo fatto è che in realtà tutto è contenuto nel centro, tanto che in esso deve trovarsi, in un certo modo e in «archetipo», se è lecito esprimersi così, tutto ciò che si trova nell'insieme dell'Universo; in tal modo poteva esserci, in scala sempre più ridotta, tutta una serie di immagini simili[10] disposte concentricamente e che andavano a finire nel punto centrale in cui risiedeva l'Imperatore,[11] il quale, come si è detto in precedenza,

---

[5] Siamo costretti a conservare questa denominazione perché non ne abbiamo a disposizione una migliore, ma essa ha l'inconveniente di indicare soltanto un uso molto specifico (in connessione con la fabbricazione dei talismani) dei quadrati numerici di questo tipo, la cui proprietà essenziale è che i numeri contenuti in tutte le linee verticali e orizzontali, come pure nelle due diagonali, danno sempre la medesima somma; nel caso qui considerato, la somma è uguale a 15.

[6] Se, al posto dei numeri, mettiamo il simbolo *yin-yang* (fig. 9) al centro e gli otto *koua* o trigrammi nelle altre regioni, abbiamo, in una forma quadrata o «terrestre», l'equivalente del quadro di forma circolare o «celeste» in cui di solito sono disposti i *koua*, o secondo la disposizione del «Cielo anteriore» (*Sien-tien*), attribuita a Fo-hi, o secondo quella del «Cielo posteriore» (*Keou-tien*), attribuita a Wen-wang.

[7] Il prodotto di 5 e di 9 dà 45, che è la somma dell'insieme dei nove numeri racchiusi nel quadrato e di cui costituisce il «mezzo».

[8] In proposito ricordiamo che 5+6=11 esprime l'«unione centrale del Cielo e della Terra». Nel quadrato, le coppie di numeri opposti hanno tutte come somma 10=5×2. È il caso di osservare ancora come i numeri dispari o *yang* siano posti nel mezzo dei lati (punti cardinali) e formino così una croce (aspetto dinamico), mentre i numeri pari o *yin* sono posti agli angoli (punti intermedi) e delimitano il quadrato stesso (aspetto statico).

[9] Cfr. il regno di *Mide* o del «Mezzo» nell'antica Irlanda; ma questo era circondato solo da altri quattro regni che corrispondevano ai quattro punti cardinali (*Le Roi du Monde*, cap. IX).

[10] Si intenda la parola nel senso preciso che ha in geometria nell'espressione «figure simili».

[11] Questo punto era, non proprio *centrum in trigono centri*, secondo una formula nota nelle iniziazioni occidentali, ma, in modo equivalente, *centrum in quadrato centri*.

occupava il posto dell'«uomo vero» e ne adempiva la funzione in quanto «mediatore» fra il Cielo e la Terra.[12]

Del resto, non dobbiamo stupirci di questa posizione «centrale» attribuita all'Impero cinese rispetto al mondo intero; di fatto, fu sempre così per ogni paese in cui esistesse il centro spirituale di una tradizione. Tale centro, infatti, era una emanazione o un riflesso del centro spirituale supremo, ossia del centro della Tradizione primordiale da cui derivano, per adattamento a particolari circostanze di tempo e di luogo, tutte le forme tradizionali regolari: di conseguenza, esso era costituito a immagine di tale centro supremo con cui si identificava, per così dire, virtualmente.[13] Per questo il paese che possedeva un tale centro spirituale, qualunque fosse, era in virtù di ciò una «Terra Santa» e, in quanto tale, era designato simbolicamente da appellativi quali «Centro del Mondo» o «Cuore del Mondo», come era in effetti per coloro che appartenevano alla tradizione di cui era sede, e ai quali era possibile la comunicazione con il centro spirituale supremo attraverso il centro secondario corrispondente a tale tradizione.[14] Il luogo in cui esisteva questo centro era destinato a essere, per usare il linguaggio della Cabbala ebraica, il luogo di manifestazione della *Shekinah* o «presenza divina»,[15] cioè, in termini estremo-orientali, il punto in cui si riflette direttamente l'«Attività del Cielo» e che è propriamente, come abbiamo visto, l'«Invariabile Mezzo», determinato dall'incontro dell'«Asse del Mondo» con l'ambito delle possibilità umane;[16] e al riguardo è particolarmente importante notare che la *Shekinah* era sempre rappresentata

---

[12] Si possono trovare altri esempi tradizionali di una simile «concentrazione» per gradi successivi, e altrove ne abbiamo fornito uno che appartiene alla Cabbala ebraica: «Il Tabernacolo della Santità di *Jehovah*, la residenza della *Shekinah*, è il Santo dei Santi che è il cuore del Tempio, che a sua volta è il centro di Sion (Gerusalemme), come la santa Sion è il centro della Terra di Israele, come la Terra di Israele è il centro del mondo» (cfr. *Le Roi du Monde*, cap. VI).

[13] Si veda *Le Roi du Monde*, e anche *Aperçus sur l'Initiation*, cap. X.

[14] Abbiamo appena fornito un esempio di una simile identificazione con il «Centro del Mondo» per quanto riguarda la Terra di Israele; fra gli altri, si può anche citare quello dell'antico Egitto: secondo Plutarco, «gli Egizi danno al loro paese il nome di *Chêmia* (*Kêmi* o "terra nera", da cui il termine di alchimia) e la paragonano a un cuore» (*De Iside et Osiride*, 33; trad. francese di Mario Meunier, p. 116); questo paragone, quali che siano le ragioni geografiche o di altro genere che si è potuto darne essotericamente, in realtà si giustifica solo con un'assimilazione al vero «Cuore del Mondo».

[15] Si veda *Le Roi du Monde*, cap. III, e *Le Symbolisme de la Croix*, cap. VII). Per la tradizione ebraica, era il Tempio di Gerusalemme, e per questo il Tabernacolo o Santo dei Santi era chiamato *mishkan*, «abitacolo divino»; vi poteva accedere solo il Grande Sacerdote per assolvere, come l'Imperatore in Cina, la funzione di «mediatore».

[16] La determinazione di un luogo che potesse corrispondere effettivamente all'«Invariabile Mezzo» competeva essenzialmente alla scienza tradizionale da noi già chiamata in altre occasioni con il nome di «geografia sacra».

come «Luce», così come l'«Asse del Mondo», si è già visto, era assimilato simbolicamente a un «raggio luminoso».

Prima abbiamo detto che, come l'Impero cinese costituiva nel suo insieme, per il modo in cui era formato e diviso, un'immagine dell'Universo, una immagine analoga doveva trovarsi nel luogo centrale ove risiedeva l'Imperatore, e così era infatti: si trattava del *Ming-tang*, che alcuni sinologi, scorgendone solo il carattere più esteriore, hanno chiamato la «Casa del Calendario», mentre il suo nome, in realtà, significa alla lettera «Tempio della Luce» e ci ricollega immediatamente all'ultima osservazione che abbiamo fatto.[17] Il carattere *ming* è composto dai due caratteri che rappresentano il Sole e la Luna; esprime così la luce nella sua manifestazione totale, nelle sue due modalità diretta e riflessa insieme, perché, anche se la luce in se stessa è essenzialmente *yang*, per manifestarsi essa deve rivestire, come tutte le cose, due aspetti complementari che sono *yang* e *yin* l'uno rispetto all'altro e corrispondono il primo al Sole e il secondo alla Luna;[18] nell'ambito della manifestazione, infatti, lo *yang* non è mai senza lo *yin* e lo *yin* senza lo *yang*.[19]

La pianta del *Ming-tang* era conforme a quella da noi fornita in precedenza per la divisione dell'Impero (fig. 16), comprendeva cioè nove sale disposte esattamente come le nove province; sennonché il *Ming-tang* e

---

[17] È lecito accostare il senso del nome *Ming-tang* all'identico significato incluso nella parola «Loggia», come altrove abbiamo indicato (*Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVI): di qui l'espressione massonica di «luogo illuminatissimo e regolarissimo» (cfr. *Le Roi du Monde*, cap. III). Inoltre, il *Ming-tang* e la Loggia sono entrambi immagini del Cosmo (*Loka*, nel senso etimologico di questo termine sanscrito), considerato come l'ambito o il «campo» di manifestazione della Luce (cfr. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. III). Bisogna ancora aggiungere che il *Ming-tang* è raffigurato nei locali di iniziazione della *Tien-houei* (cfr. B. Favre, *Les Sociétés secrètes en Chine*, pp. 138-139 e 170); uno dei principali motti di quest'ultima era: «Distruggere l'oscurità (*tsing*), restaurare la luce (*ming*)», allo stesso modo dei Maestri Massoni che devono lavorare a «diffondere la luce e riunire ciò che è sparso»; l'applicazione che ne è stata fatta in tempi moderni, per «omofonia», alle dinastie *Ming* e *Tsing*, rappresenta soltanto un fine contingente e temporaneo assegnato ad alcune «emanazioni» esterne di questa organizzazione, «emanazioni» destinate a lavorare nell'ambito delle attività sociali e anche politiche.

[18] Nella tradizione indù, sono i due occhi di *Vaishwânara*, che sono rispettivamente in relazione con le due correnti sottili della destra e della sinistra, cioè con i due aspetti *yang* e *yin* della forza cosmica di cui abbiamo parlato in precedenza (cfr. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, capp. XIII e XXI); la tradizione estremo-orientale li chiama anche «occhio del giorno» e «occhio della notte», ed è quasi superfluo far notare che il giorno è *yang* e la notte *yin*.

[19] Ci siamo già ampiamente spiegati in altra sede sul significato propriamente iniziatico della «Luce» (*Aperçus sur l'Initiation*, specialmente i capp. IV, XLVI e XLVII); a proposito della Luce e della sua manifestazione «centrale», richiameremo anche quanto si è indicato in precedenza circa il simbolismo della Stella fiammeggiante, che rappresenta l'uomo rigenerato residente nel «Mezzo» e posto tra la squadra e il compasso, i quali, come la base e il tetto del *Ming-tang*, corrispondono rispettivamente alla Terra e al Cielo.

le sue sale, invece di essere dei quadrati perfetti, furono dei rettangoli più o meno allungati e il rapporto fra i loro lati variava secondo le diverse dinastie, come la misura dell'altezza della già menzionata asta posta sul carro, in ragione della differenza dei periodi ciclici con i quali erano messe in corrispondenza tali dinastie.[20] Il *Ming-tang* aveva dodici aperture sull'esterno, tre su ciascuno dei quattro lati, in modo che, mentre le sale di mezzo avevano soltanto una apertura, quel le d'angolo ne avevano due ciascuna; e queste dodici aperture corrispondevano ai dodici mesi dell'anno: quelle della facciata orientale ai tre mesi primaverili, quelle della facciata meridionale ai tre mesi estivi, quelle della facciata occidentale ai tre mesi autunnali, e quelle della facciata settentrionale ai tre mesi invernali. Le dodici aperture formavano quindi uno Zodiaco[21] e in tal modo corrispondevano esattamente alle dodici porte della «Gerusalemme celeste» quale è descritta nell'Apocalisse,[22] «Gerusalemme celeste» che, inoltre, è sia il «Centro del Mondo» sia un'immagine dell'Universo sotto il duplice aspetto spaziale e temporale.[23]

Nel corso del ciclo annuale, l'Imperatore compiva nel *Ming-tang* una circumambulazione in senso «solare» (vedi fig. 14), arrestandosi successivamente in dodici stazioni corrispondenti alle dodici aperture, e da esse promulgava le ordinanze (*yue-ling*) adatte ai dodici mesi; in tal modo si identificava successivamente con i «dodici soli», che sono i dodici *âditya* della tradizione indù e anche i «dodici frutti dell'Albero della Vita» nel simbolismo apocalittico.[24] La circumambulazione si effettuava sempre con ritorno al centro, il quale centro indicava il punto di mezzo dell'anno:[25] del pari, quando visitava l'Impero, egli percorreva le province in un ordine

---

[20] Per questi particolari, si potrà vedere M. Granet, *La Pensée chinoise*, pp. 250-275 [trad. it., pp. 187-206]. La delimitazione rituale di un'area come quella del *Ming-tang* costituiva propriamente la determinazione di un *templum* nel senso originario ed etimologico della parola (cfr. *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XVII).

[21] Tale disposizione a quadrato rappresenta, propriamente parlando, una proiezione terrestre dello Zodiaco celeste disposto circolarmente.

[22] Cfr. *Le Roi du Monde*, cap. XI, e *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XX, Anche la pianta della «Gerusalemme celeste» è quadrata.

[23] Del resto il tempo è «mutato in spazio» alla fine del ciclo, tanto che allora tutte le sue fasi devono essere considerate simultaneamente (si veda *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXIII).

[24] Cfr. *Le Roi du Monde*, capp. IV e XI, e *Le Symbolisme de la Croix*, cap. IX.

[25] Il punto di mezzo dell'anno era situato nell'equinozio d'autunno quando l'anno cominciava nell'equinozio di primavera, come in genere avvenne nella tradizione estremo-orientale (per quanto in proposito vi siano stati, a certe epoche, dei mutamenti che dovettero corrispondere ai mutamenti di orientazione di cui si è parlato in precedenza) del resto si tratta di una cosa normale data la localizzazione geografica di questa tradizione, poiché l'Oriente corrisponde alla primavera; ricorderemo a tale riguardo che l'asse Est-Ovest è un asse equinoziale, mentre l'asse Nord-Sud è u asse solstiziale.

corrispondente e poi tornava alla sua residenza centrale, e, sempre allo stesso modo, secondo il simbolismo estremo-orientale, il Sole dopo il percorso di un periodo ciclico (un giorno, un mese o un anno) torna a riposarsi sul suo albero che, come l'«Albero della Vita» posto al centro del «Paradiso terrestre» e della «Gerusalemme celeste», è una figura dell'«Asse del Mondo». Deve risultare chiaro che, in tutto questo, l'Imperatore appariva propriamente come il «regolatore» dell'ordine cosmico stesso, e ciò peraltro presuppone l'unione, in lui o per mezzo di lui, degli influssi celesti e degli influssi terrestri, i quali, come abbiamo già indicato in precedenza, corrispondono rispettivamente, in certo modo, anche alle determinazioni temporali e spaziali messe in diretto rapporto le une con le altre dalla costituzione del *Ming-tang*.

XVII - Il «Wang» o Re-Pontefice

Ci restano ancora altre considerazioni da svolgere per spiegare nel modo più esauriente che cosa sia nella tradizione estremo-orientale la funzione regale, o almeno quel che si è soliti tradurre così, in maniera però notoriamente insufficiente perché, se il *Wang* è effettivamente il Re, nel senso proprio della parola, è in pari tempo anche qualcos'altro. Ciò del resto risulta dal simbolismo stesso del carattere *wang* (fig. 17),

Fig. 17

composto di tre tratti orizzontali che raffigurano rispettivamente, come quelli dei trigrammi di cui si è parlato in precedenza, il Cielo, l'Uomo e la Terra, e sono inoltre uniti, nel loro punto di mezzo, da un tratto verticale: infatti, dicono gli etimologisti, «la funzione del Re è quella di unire», e con questo, data la posizione del tratto verticale, si deve intendere innanzitutto unire il Cielo e la Terra. Propriamente, tale carattere designa perciò l'Uomo in quanto termine mediano della Grande Triade, l'Uomo specificamente considerato nel suo ruolo di «mediatore»; per essere più precisi, aggiungeremo che qui esso deve essere inteso non soltanto come l'«uomo primordiale», bensì come lo stesso «Uomo Universale», perché il tratto verticale altro non è se non l'asse che unisce effettivamente fra loro tutti gli stati di esistenza, mentre il centro in cui si situa l'«uomo primordiale» (centro indicato nel carattere dal punto di incontro del tratto verticale con il tratto mediano orizzontale, nel mezzo di quest'ultimo) si riferisce a un solo stato, lo stato individuale umano;[1] in più, la parte del carattere che si

---

[1] M. Granet sembra non aver capito nulla dei rapporti fra l'asse e il centro, perché scrive: «La nozione di centro [...] è tutt'altro che primitiva: essa si è sostituita alla nozione di asse» (*La Pensée chinoise*, p. 104 [trad. it. cit., p. 78]). In realtà, i due simboli sono sempre coesistiti, sono affatto equivalenti e perciò non possono sostituirsi a vicenda; abbiamo qui un significativo esempio degli equivoci cui può portare il voler considerare, per partito preso, tutto «storicamente».

riferisce propriamente all'Uomo, quella che comprende il tratto verticale e il tratto mediano orizzontale (i due tratti superiore e inferiore rappresentano infatti il Cielo e la Terra), forma la croce, cioè appunto il simbolo dell'«Uomo Universale».[2] D'altra parte, l'identificazione del *Wang* con l'«Uomo Universale» risulta confermata anche da testi come il seguente passo di Lao-tseu: «La Via è grande; il Cielo è grande; la Terra è grande; anche il Re è grande. Nel mezzo ci sono perciò quattro cose grandi, ma solo il Re è visibile».[3]

Se dunque il *Wang* è essenzialmente l'«Uomo Universale», colui che lo rappresenta e che ne adempie la funzione dovrebbe essere, almeno in teoria, un «uomo trascendente», ossia dovrebbe aver realizzato il fine ultimo dei «grandi misteri»; e proprio in quanto tale, come abbiamo già indicato in precedenza, egli può identificarsi effettivamente con la «Via Centrale» o «Via del Mezzo» (*Tchoung-Tao*), cioè con l'asse medesimo, indifferentemente rappresentato dall'asta del carro, dal pilastro centrale del *Ming-tang* o da qualsiasi altro simbolo equivalente. Avendo sviluppato tutte le proprie possibilità sia in senso verticale che in senso orizzontale, egli è perciò il «Signore dei tre mondi»,[4] i quali possono essere rappresentati anche dai tre tratti orizzontali del carattere *wang*;[5] ed è inoltre, rispetto al mondo umano in particolare, l'«Uomo Unico» che sintetizza in sé ed esprime integralmente l'Umanità (intesa sia come natura specifica, dal punto di vista cosmico, sia come collettività degli uomini, dal punto di vista sociale), Umanità che, a sua volta, sintetizza in sé i «diecimila esseri», vale a dire la totalità degli esseri di questo mondo.[6] Per questo, come abbiamo visto, egli è il «regolatore» sia dell'ordine cosmico che di quello sociale;[7] e

---

[2] Per questa ragione, nella figura 6 abbiamo raffigurato il termine mediano della Triade proprio con una croce.

[3] *Tao-te-king*, cap. XXV. Notiamo di sfuggita che questo testo basterebbe da solo a confutare l'opinione di quegli orientalisti che, intendendo tutto in senso «materiale» e confondendo il simbolo con la cosa simboleggiata, credono che il Cielo e la Terra della tradizione estremo-orientale non siano altro che il cielo e la terra visibili.

[4] Cfr. *Le Roi du Monde*, cap. IV. Volendo indicare al riguardo dei punti di confronto fra tradizioni diverse, possiamo notare come appunto per tale qualità Ermete, che del resto viene rappresentato come «re» e «pontefice» insieme, sia chiamato *trismegistos* o «tre volte grandissimo»; a tale designazione possiamo accostare anche quella di «tre volte potente», in uso nei «gradi di perfezione» della Massoneria scozzese e che propriamente implica la delega di un potere da esercitarsi nei tre mondi.

[5] Per questo basta un cambiamento di punto di vista che corrisponda a quanto abbiamo spiegato in precedenza a proposito del *Tribhuvana* paragonato alla Triade estremo-orientale.

[6] Si noterà come qui la qualità di «Signore dei tre mondi» corrisponda al senso verticale e quella di «Uomo Unico» al senso orizzontale.

[7] Etimologicamente, il termine *rex*, «re», esprime la funzione «regolatrice», ma di solito applicata unicamente al punto di vista sociale.

quando assolve la funzione di «mediatore», in realtà sono tutti gli uomini ad assolverla nella sua persona: così, in Cina, solo il *Wang* o Imperatore poteva compiere i riti pubblici corrispondenti a tale funzione, e in particolare offrire il sacrificio al Cielo che costituisce il modello stesso di questi riti, poiché qui il ruolo di «mediatore» si afferma nella maniera più palese.[8]

In quanto il *Wang* si identifica con l'asse verticale, quest'ultimo è chiamato «Via Regale» (*Wang-Tao*); ma, d'altra parte, questo asse medesimo è anche la «Via del Cielo» (*Tien-Tao*), come si può vedere dalla figura nella quale la verticale e l'orizzontale rappresentano rispettivamente il Cielo e la Terra (fig. 7), sicché in definitiva la «Via Regale» è identica alla «Via del Cielo».[9] Del resto, il *Wang* è realmente tale solo se possiede il «mandato del Cielo» (*Tien-ming*),[10] in virtù del quale viene legittimamente riconosciuto come suo Figlio (*Tien-tseu*);[11] e questo mandato può essere ricevuto solo lungo l'asse considerato in senso discendente, cioè in un senso inverso e reciproco a quello in cui si eserciterà la funzione «mediatrice», dato che è questa la direzione unica e invariabile lungo la quale si esercita l'«Attività del Cielo». Ora ciò presuppone, se non necessariamente la qualità di «uomo trascendente», perlomeno quella di «uomo vero», che risieda effettivamente nell'«Invariabile Mezzo», perché soltanto in questo punto centrale l'asse incontra l'ambito dello stato umano.[12]

---

[8] Di fatto, il sacrificio al Cielo viene offerto anche all'interno delle organizzazioni iniziatiche, ma, dal momento che non si tratta di riti pubblici, non possiamo riscontrare in questo alcuna «usurpazione»; perciò gli imperatori, quando erano anch'essi degli iniziati, potevano assumere solo un atteggiamento, quello di ignorare ufficialmente tali sacrifici, e così fecero infatti; ma quando non furono in realtà che dei semplici profani, talvolta cercarono di impedirli, più o meno vanamente peraltro, perché non potevano capire che altri fossero in modo effettivo e «personale» quello che essi erano soltanto in maniera simbolica e unicamente nell'esercizio della funzione tradizionale di cui erano investiti.

[9] A proposito della «Via del Cielo», citeremo il seguente passo dello *Yi-king*: «Mettere in piedi la Via del Cielo si chiama *yin* con *yang*; mettere in piedi la Via della Terra si chiama molle (*jeou*) con duro (*jo*); mettere in piedi la Via dell'Uomo si chiama umanità con giustizia (o bontà con equità)». È la neutralizzazione e l'unificazione dei complementari applicata ai tre termini della Grande Triade: per mezzo di essa si ottiene il ritorno all'indistinzione principiale. Va notato come i due complementari che si riferiscono all'Uomo coincidano esattamente con le due colonne laterali dell'albero sefirotico della Cabbala (Misericordia e Rigore).

[10] Il termine *ming*, «mandato», è omofono a quello che significa «luce», e anche ad altri termini che significano «nome» e «destino». «Il potere del Sovrano deriva da quello del Principio; la sua persona è scelta dal Cielo» (*Tchoang-Tseu*, cap. XII).

[11] Rinviamo in proposito a quanto abbiamo esposto in precedenza sull'Uomo come «Figlio del Cielo e della Terra».

[12] Si ammette del resto che il «mandato del Cielo» possa essere ricevuto direttamente solo dal fondatore di una dinastia, il quale poi lo trasmette ai suoi successori; ma, se si verifica una degenerazione tale per cui questi finiscano col perderlo per mancanza di «qualificazione», questa dinastia deve avere termine ed essere sostituita da un'altra, in tal

Inoltre tale asse, secondo un simbolismo comune alla maggior parte delle tradizioni, è il «ponte» che collega la Terra al Cielo come qui, oppure lo stato umano agli stati sopra-individuali, o ancora il mondo sensibile al mondo sopra-sensibile; in tutto ciò, infatti, si tratta sì sempre dell'«Asse del Mondo», ma quest'ultimo può essere considerato nella sua totalità o solo in qualche sua porzione più o meno ampia, a seconda del grado di maggiore o minore universalità in cui nei vari casi è assunto tale simbolismo; ne risulta peraltro che questo «ponte» dev'essere concepito come essenzialmente verticale,[13] punto di grande importanza su cui forse torneremo in un altro studio. Sotto tale aspetto, il *Wang* appare propriamente come il *Pontifex*, nel senso rigorosamente etimologico della parola;[14] per essere ancora più precisi, in virtù della sua identificazione con l'asse egli è sia «colui che fa il ponte», sia il «ponte» stesso; e del resto si potrebbe dire che questo «ponte», per mezzo del quale si attua la comunicazione con gli stati superiori, e attraverso questi con il Principio stesso, può essere veramente costruito solo da chi vi si identifichi in maniera effettiva. Perciò riteniamo che l'espressione «Re-Pontefice» sia la sola che possa rendere adeguatamente il termine *Wang*, perché è la sola a esprimere completamente la funzione ch'esso implica; e risulta chiaro in tal modo come questa funzione presenti un duplice aspetto, essendo in realtà sia una funzione sacerdotale che una funzione regale.[15]

Del resto si tratta di una cosa facile a capirsi perché, se il *Wang* è, non diciamo un «uomo trascendente» come in teoria dovrebbe essere, ma anche solo un «uomo vero», giunto al termine dei «piccoli misteri», egli si trova,

---

modo, nell'esistenza di ogni dinastia vi è un cammino discendente che, al suo grado di localizzazione nel tempo e nello spazio, corrisponde in certo modo a quello dei grandi cicli dell'umanità terrestre.

[13] Cfr. *Eç-Çirâtul-mustaqîm* nella tradizione islamica (si veda *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXV); fra gli altri esempi, possiamo inoltre citare il ponte *Chinvat* del Mazdeismo.

[14] Cfr. *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel*, cap. IV.

[15] Qualcuno potrebbe chiedersi perché non diciamo piuttosto «Pontefice-Re», formula che a prima vista sembrerebbe indubbiamente più logica, dato che la funzione «pontificale» o sacerdotale è per natura superiore alla funzione regale e dato che così si indicherebbe la sua preminenza designandola per prima; se malgrado ciò preferiamo dire «Re-Pontefice», la ragione è che, enunciando la funzione regale prima della funzione sacerdotale (come del resto si fa comunemente e senza riflettervi quando si parla dei «Re-Magi»), seguiamo l'ordine tradizionale di cui abbiamo parlato a proposito del termine *yin-yang*, ordine che consiste nell'esprimere l'«esterno» prima dell'«interno», perché la funzione regale è evidentemente di ordine più esterno di quanto non sia la funzione sacerdotale; del resto, nel loro reciproco rapporto, il sacerdozio è *yang* e la regalità *yin*, come ha ottimamente mostrato Ananda K. Coomaraswamy nell'opera *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Govenment* e come indica peraltro, nel simbolismo delle chiavi, la posizione rispettivamente verticale e orizzontale di quelle che rappresentano le due funzioni, oltre al fatto che la prima è d'oro, il quale corrisponde al Sole, e la seconda è d'argento, il quale corrisponde alla Luna.

per la posizione «centrale» che di conseguenza occupa in modo effettivo, al di là della distinzione tra i due poteri spirituale e temporale; anzi, in termini di simbolismo «ciclico», si potrebbe dire ch'egli è «anteriore» a tale distinzione, dal momento che è reintegrato nello «stato primordiale», dove nessuna funzione specifica è ancora differenziata ma che racchiude in sé le possibilità corrispondenti a tutte le funzioni per il fatto stesso di essere la pienezza integrale dello stato umano.[16] In tutti i casi, e anche quando «Uomo Unico» lo è solo simbolicamente, ciò ch'egli rappresenta, in virtù del «mandato del Cielo»,[17] è l'origine stessa o il principio comune di questi due poteri, principio da cui derivano direttamente l'autorità spirituale e la funzione sacerdotale, e indirettamente, per loro tramite, il potere temporale e la funzione regale; questo principio, infatti, può essere detto propriamente «celeste» e da esso, attraverso il sacerdozio e la regalità, gli influssi spirituali discendono gradualmente, lungo l'asse, prima al «mondo intermedio» e poi allo stesso mondo terrestre.[18]

Così, quando il *Wang* che ha ricevuto il «mandato del Cielo» direttamente o indirettamente, si identifica con l'asse considerato in senso ascendente, sia che egli realizzi l'identificazione, come nel primo caso, in modo effettivo e personale (e qui ricorderemo i riti, da noi precedentemente menzionati, che rappresentano tale ascensione), sia che la realizzi, come nel, secondo caso, in modo virtuale e solo mediante il compimento della sua funzione (ed è ovvio che, in particolare, un rito come quello del sacrificio al Cielo agisce in una direzione «ascensionale»), egli diviene per così dire il «canale» attraverso il quale gli influssi discendono dal Cielo verso la Terra.[19] Si osserva qui, nell'azione degli influssi spirituali, un duplice movimento alterno, ora ascendente ora discendente, al quale corrisponde, nell'ordine inferiore degli influssi psichici e sottili, la duplice corrente della forza cosmica di cui si è parlato in precedenza; ma si badi che, nel caso

---

[16] Cfr. *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel*, cap. I, e anche, sulla «risalita» del ciclo fino allo «stato primordiale» nei «piccoli misteri», *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXXIX.

[17] In tal caso, come abbiamo indicato in precedenza, egli possiede questo mandato per trasmissione, e ciò appunto gli consente, nell'esercizio della sua funzione, di stare al posto dell'«uomo vero» e persino dell'«uomo trascendente», anche se non ha realizzato «personalmente» gli stati corrispondenti. In questo vi è qualcosa di paragonabile alla trasmissione dell'influsso spirituale, o *barakah* nelle organizzazioni iniziatiche islamiche: grazie a tale trasmissione, un *Khalîfah* può stare al posto dello *Sheikh* e assolvere validamente la sua funzione, pur non essendo effettivamente pervenuto al suo stesso stato spirituale.

[18] Cfr. *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel*, cap. IV.

[19] Parlando di «canale», alludiamo a un simbolismo che si riscontra espressamente in varie tradizioni; in proposito ricorderemo non soltanto le *nâdî* o «canali» attraverso i quali, secondo la tradizione indù, circolano nell'essere umano le correnti della forza sottile, ma anche e soprattutto, nella Cabbala ebraica, i «canali» dell'albero sefirotico, attraverso i quali, appunto, si diffondono e si comunicano da un mondo a un altro gli influssi spirituali.

degli influssi spirituali, tale movimento si effettua lungo l'asse stesso o la «Via del Mezzo», perché, come dice lo *Yi-king*, «la Via del Cielo è *yin* con *yang*», e i due aspetti complementari sono indissolubilmente uniti appunto in questa direzione «centrale», mentre, nell'ambito psichico che si trova più lontano dall'ordine principiale, la differenziazione dello *yang* e dello *yin* determina la produzione di due correnti distinte, rappresentate dai vari simboli di cui abbiamo già parlato, correnti che possiamo descrivere come situate rispettivamente sulla «destra» e sulla «sinistra» rispetto alla «Via del Mezzo».[20]

[20] La «Via del Mezzo» corrisponde, nell'ordine «microcosmico», all'arteria sottile *sushumnâ* della tradizione indù, che va a terminare nel *Brahma-randhra* (rappresentato dal punto in cui l'asta del carro esce dal baldacchino, o il pilastro centrale dello *stûpa* dalla cupola) e, nell'ordine «macrocosmico», al «raggio solare» chiamato anch'esso *sushumnâ* con il quale questa arteria si trova in costante comunicazione; le due correnti contrarie della forza cosmica, si è già detto, hanno quale corrispettivo nell'essere umano le due *nâdî* di destra e di sinistra, *idâ* e *pingalâ* (cfr. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XX). Si potrà anche fare un accostamento con le due «vie» tantriche di destra e di sinistra delle quali abbiamo parlato a proposito del *vajra* e che, essendo rappresentate da una semplice inclinazione del simbolo assiale in un senso o nell'altro, in realtà appaiono come semplici specificazioni secondarie della «Via del Mezzo».

XVIII - L'uomo vero e l'uomo trascendente

Nei capitoli precedenti, abbiamo costantemente parlato dell'«uomo vero» e dell'«uomo trascendente», ma al riguardo dobbiamo aggiungere alcune precisazioni complementari; e, per prima cosa, faremo notare che lo stesso «uomo vero» (*tchenn-jen*) da taluni è stato chiamato «uomo trascendente», ma che tale designazione è piuttosto impropria, perché egli è soltanto colui che ha raggiunto la pienezza dello stato umano e può essere detto veramente «trascendente» solo ciò che si trova oltre questo stato. Perciò è opportuno riservare la denominazione di «uomo trascendente» a colui che talora è stato chiamato «uomo divino» o «uomo spirituale» (*cheun-jen*), cioè a colui che, essendo pervenuto alla realizzazione totale e alla «Identità Suprema», propriamente parlando non è più un uomo, nel senso individuale della parola, perché ha superato l'umanità ed è totalmente libero dalle sue condizioni specifiche,[1] come pure da tutte le altre condizioni limitative di qualsiasi stato di esistenza.[2] Costui è quindi diventato effettivamente l'«Uomo Universale», mentre non si può dire altrettanto dell'«uomo vero», che di fatto si identifica soltanto con l'«uomo primordiale»; tuttavia, possiamo affermare che questi è già almeno virtualmente l'«Uomo Universale», nel senso che, non avendo più da percorrere altri stati in modo distintivo perché è passato dalla circonferenza al centro,[3] per lui lo stato umano dovrà necessariamente essere lo stato centrale dell'essere totale, anche se non lo è ancora in maniera effettiva.[4]

L'«uomo trascendente» e l'«uomo vero», che corrispondono rispettivamente al termine dei «grandi misteri» e a quello dei «piccoli misteri», sono i due gradi più alti della gerarchia taoista; essa comprende

---

[1] Rinviamo a quanto abbiamo detto in precedenza sulla specie a proposito dei rapporti fra essere e ambiente.

[2] «Nel corpo di un uomo, non è più un uomo [...]. Infinitamente piccolo è ciò per cui è ancora un uomo (la "traccia" di cui parleremo più avanti), infinitamente grande è ciò per cui fa tutt'uno con il Cielo» (*Tchoang-tseu*, cap. V).

[3] È quanto il Buddismo esprime con il termine *anâgamî*, ossia «colui che non ritorna» a un altro stato di manifestazione (cfr. *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXXIX).

[4] Cfr. *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXVIII.

inoltre altri tre gradi inferiori a questi,[5] gradi che naturalmente rappresentano delle tappe contenute nel corso dei «piccoli misteri»[6] e sono, in ordine discendente, l'«uomo della Via», cioè colui che è nella Via (*Tao-jen*), l'«uomo dotato» (*tcheu-jen*), e infine l'«uomo saggio» (*cheng-jen*), ma di una «saggezza» che, pur essendo qualcosa di più della «scienza», è però ancora, di ordine esteriore. Infatti questo grado, che è il più basso della gerarchia taoista, coincide con il grado più elevato della gerarchia confucianista, stabilendo così la continuità fra di loro, conformemente ai normali rapporti fra Taoismo e Confucianesimo, che costituiscono rispettivamente il lato esoterico e il lato essoterico di una stessa tradizione: in tal modo il primo ha il suo punto di partenza proprio là dove si ferma il secondo. La gerarchia confucianista, da parte sua, comprende tre gradi che sono, in ordine ascendente, il «letterato» (*cheu*),[7] il dotto» (*hien*) e il «saggio» (*cheng*); e si dice: «Il *cheu* guarda (ossia prende a modello) lo *hien*, lo *hien* guarda il *cheng*, il *cheng* guarda il Cielo», perché, dal punto-limite fra i due ambiti essoterico ed esoterico in cui viene a trovarsi quest'ultimo, tutto ciò che è sopra di lui si confonde in certo modo, nella sua «prospettiva», con il Cielo stesso. Questo è un punto particolarmente importante per noi, giacché ci permette di capire in che modo paia talvolta ingenerarsi una certa confusione fra il ruolo dell'«uomo trascendente» e quello dell'«uomo vero»: infatti ciò non accade solo perché, come dicevamo prima, quest'ultimo è virtualmente quello che il primo è effettivamente né perché fra i «piccoli misteri» e i «grandi misteri» esiste una certa corrispondenza rappresentata, nel simbolismo ermetico, dall'analogia delle operazioni che portano rispettivamente all'«opera al bianco» e alla «opera al rosso»; c'è qualcosa di più. Il fatto è che l'unico punto dell'asse che si situi nell'ambito dello stato umano è il centro di tale stato, sicché per chi non sia giunto al centro l'asse non è percettibile direttamente, ma solo attraverso questo punto che è la sua «traccia» sul piano rappresentativo di tale ambito; ciò equivale, in altri termini, a quanto abbiamo già detto, e cioè che una comunicazione diretta con gli stati superiori dell'essere, effettuandosi lungo l'asse, è possibile unicamente dal centro; per il resto dell'ambito umano, può esserci soltanto una comunicazione indiretta, mediante una specie di rifrazione a partire da tale centro. Così, da un lato, l'essere che si trova al centro, senza essersi identificato con l'asse, può svolgere realmente nei confronti dello stato umano quel ruolo di «mediatore» che l'«Uomo

---

[5] Questi gradi si trovano tra l'altro menzionati in un testo taoista che risale al IV o V secolo dell'era cristiana (*Wen-tseu*, VII, 18).

[6] Si noterà come, al contrario, le tappe che possono esistere nei «grandi misteri» non siano enunciate distintamente, perché sono propriamente «indescrivibili» nei termini del linguaggio umano.

[7] In questo grado è compresa tutta la gerarchia dei funzionari ufficiali, la quale perciò corrisponde solo a quanto vi è di più esterno nello stesso ordine essoterico.

Universale» svolge per la totalità degli stati; e, dall'altro, colui che ha superato lo stato umano, innalzandosi lungo l'asse agli stati superiori, è ormai «perduto di vista», se possiamo esprimerci così, per tutti coloro che si trovano in tale stato e non sono ancora pervenuti al suo centro, compresi quelli che possiedono gradi iniziatici effettivi, ma inferiori al grado di «uomo vero». Costoro non hanno perciò alcun mezzo per distinguere l'«uomo trascendente» dall'«uomo vero», in quanto dallo stato umano l'«uomo trascendente» può essere scorto solo attraverso la sua «traccia»,[8] e questa «traccia» si identifica con la figura dell'«uomo vero»; da tale punto di vista, dunque, l'uno è realmente indiscernibile dall'altro.

Così, agli occhi degli uomini comuni, e persino degli iniziati che non hanno portato a termine il corso dei «piccoli misteri», non solo l'«uomo trascendente», ma anche l'«uomo vero» appare come il «mandatario» o il rappresentante del Cielo, il quale si manifesta a loro in certo modo per suo tramite, poiché la sua azione, o meglio il suo influsso, per il fatto stesso di essere «centrale» (e qui l'asse non si distingue dal centro che ne è la «traccia»), imita, come abbiamo spiegato in precedenza, l'«Attività del Cielo» e la «incarna» per così dire nei confronti del mondo umano. Questo influsso, essendo «non agente», non implica alcuna azione esterna: dal centro, l'«Uomo Unico», esercitando la funzione di «motore immobile», domina tutte le cose senza intervenire in alcuna, come l'Imperatore, senza uscire dal *Ming-tang*, ordina tutte le regioni dell'Impero e regola il corso del ciclo annuale, perché «concentrarsi nel non agire è la Via del Cielo».[9] «Gli antichi sovrani, astenendosi da qualsiasi azione, lasciavano che il Cielo governasse per loro [...]. Nel culmine dell'Universo, il Principio influenza il Cielo e la Terra, i quali trasmettono a tutti gli esseri questo influsso che, divenuto buon governo nel mondo degli uomini, fa fiorire i talenti e le capacità. In senso inverso, ogni prosperità viene dal buon governo, la cui efficacia deriva dal Principio, per tramite del Cielo e della Terra. Ecco perché, dal momento che gli antichi sovrani non desideravano nulla, il mondo era nell'abbondanza;[10] essi non agivano e tutte le cose si modificavano secondo la norma;[11] restavano sprofondati nella loro meditazione, e il popolo si manteneva nell'ordine più perfetto. Tutto ciò viene così riassunto dall'antico: adagio: per colui che si unisce all'Unità

---

[8] Questa «traccia», in linguaggio tradizionale occidentale, è quello che si chiamerebbe *vestigium pedis*; ci limitiamo a indicare tale punto di sfuggita, perché esiste qui tutto un simbolismo che richiederebbe più ampi sviluppi.

[9] *Tchoang-tseu*, cap. XI.

[10] Vi è qualcosa di simile a questo nella nozione occidentale dell'Imperatore quale viene espressa da Dante, che individua nella «cupidigia» il vizio iniziale di ogni cattivo governo (cfr. specialmente *Convivio*, IV, 4).

[11] Del pari, nella tradizione indù, il *Chahravartî* o «monarca universale» è letteralmente «colui che fa girare la ruota», senza partecipare egli stesso al movimento.

tutto prospera; a colui che non ha alcun interesse proprio, anche i genii sono sottomessi».[12]

Dev'essere chiaro, perciò, come dal punto di vista umano non esista alcuna apparente distinzione fra «uomo trascendente» e «uomo vero» (benché fra di loro, in realtà, non vi sia comune misura, come non c'è nemmeno fra l'asse e uno dei suoi punti): a differenziarli, infatti, è precisamente ciò che si trova oltre lo stato umano, sicché, se si manifesta in tale stato (o meglio rispetto a tale stato, perché è ovvio che questa manifestazione non implica assolutamente un «ritorno» alle condizioni limitative dell'individualità umana), l'«uomo trascendente» non può apparirvi se non come un «uomo vero».[13] Resta comunque vero, sicuramente, che fra lo stato totale e incondizionato proprio l'«uomo trascendente», identico all'«Uomo Universale», e un qualsiasi stato condizionato. individuale o sopra-individuale, per quanto elevato possa essere, non è possibile alcun confronto quando li si consideri quali sono veramente in se stessi; ma qui parliamo solo di quelle che sono le apparenze dal punto di vista dello stato umano. Del resto, più in generale e a tutti i livelli delle gerarchie spirituali, che altro non sono se non le gerarchie iniziatiche effettive, soltanto attraverso il grado che gli è immediatamente superiore ogni grado può percepire tutto ciò che si trova sopra di esso indistintamente e riceverne gli influssi; e, naturalmente, coloro che hanno raggiunto un certo grado possono sempre, se lo vogliono e se è il caso, «situarsi» in un qualunque grado inferiore a questo senza essere assolutamente modificati da tale apparente «discesa», dal momento che possiedono *a fortiori* e quasi «in sovrappiù» tutti gli. stati corrispondenti, che in definitiva ormai rappresentano per loro solo altrettante «funzioni» accidentali e contingenti.[14] È così che l'«uomo trascendente» può assolvere, nel mondo umano, la funzione che spetta propriamente all'«uomo vero», mentre, d'altro lato e inversamente, per questo stesso mondo l'«uomo vero» è in certo modo il rappresentante o il «sostituto» dell'«uomo trascendente».

---

[12] *Tchoang-tseu*, cap. XII.

[13] Questo può completare le spiegazioni da noi fornite altrove a proposito dei *Sufi* e dei Rosa-Croce (*Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXXVIII).

[14] Cfr. *Les États multiples de l'être*, cap. XIII). «In ogni costituzione gerarchica, gli ordini superiori possiedono la luce e le facoltà degli ordini inferiori, senza che questi, reciprocamente, abbiano la perfezione di quelli» (san Dionigi Areopagita, *La Gerarchia celeste*, cap. V).

XIX - «Deus», «Homo» E «Natura»

Paragoneremo alla Grande Triade estremo-orientale ancora un altro ternario, che originariamente appartiene alle concezioni tradizionali dell'Occidente, quali esistevano nel medioevo, e che peraltro è noto anche nell'ordine essoterico e semplicemente «filosofico»: il ternario è quello solitamente enunciato con la formula *Deus*, *Homo*, *Natura*. In genere, nei suoi tre termini, si riconoscono gli oggetti cui possono essere riferite le varie conoscenze che, nel linguaggio della tradizione indù, si chiamerebbero «non supreme», cioè in definitiva tutto quello che non costituisce la conoscenza metafisica pura e trascendente. Qui il termine medio, ossia l'Uomo, è palesemente identico a quello della Grande Triade; ma dobbiamo vedere in che modo e in quale misura gli altri due termini, chiamati «Dio» e «Natura», corrispondano rispettivamente al Cielo e alla Terra.

Bisogna osservare, per prima cosa, che in questo caso Dio non può essere inteso come il Principio in sé, perché essendo al di là di ogni distinzione esso non può entrare in correlazione con nulla, e il modo in cui si presenta il ternario implica una certa correlazione, anzi una specie di complementarismo, fra Dio e la Natura; si tratta perciò necessariamente di un punto di vista che diremmo «immanente» piuttosto che «trascendente» rispetto al Cosmo: di esso questi due termini sono quasi i due poli, i quali, anche se si trovano al di fuori della manifestazione, possono tuttavia essere considerati distintamente solo dal punto di vista di quest'ultima. Del resto, in quel complesso di conoscenze che veniva designato con il termine generico di «filosofia», secondo l'accezione antica del termine, Dio era solo l'oggetto di quella che era chiamata «teologia razionale», per distinguerla dalla «teologia rivelata», la quale invero è sì ancora «non suprema», ma almeno rappresenta la conoscenza del Principio nell'ordine essoterico e specificamente religioso, ossia nella misura in cui essa è possibile tenendo conto sia dei limiti inerenti all'ambito corrispondente sia delle speciali forme espressive di cui deve rivestirsi la verità per adattarsi a tale punto di vista particolare. Ora ciò che è «razionale», ossia ciò che rientra semplicemente nell'esercizio delle facoltà individuali umane, evidentemente non può in alcun modo raggiungere il Principio in sé e, nelle condizioni più

favorevoli,[1] può soltanto cogliere il suo rapporto con il Cosmo.[2] Pertanto è facile vedere come, fatta riserva per la diversità dei punti di vista di cui in simili casi è sempre opportuno tener conto, vi sia appunto coincidenza con il Cielo della tradizione estremo-orientale, dato che dall'Universo manifestato, secondo quest'ultima, il Principio può essere in qualche modo raggiunto solo mediante e attraverso il Cielo,[3] perché «il Cielo è lo strumento del Principio».[4] Ma, se si intende la Natura nel suo senso primo, cioè come la Natura primordiale e indifferenziata che è radice di tutte le cose (la *Mûla-Prakriti* della tradizione indù), è ovvio che essa si identifica con la Terra della tradizione estremo-orientale; ma fa sorgere una complicazione il fatto che, quando si parla della Natura come oggetto di conoscenza, di solito la si intende in un senso meno circoscritto e più largo di questo e vi si riferisce lo studio di tutta quella che possiamo chiamare natura manifestata, ossia di tutto ciò che costituisce l'insieme dell'intero ambiente cosmico.[5] Si potrebbe giustificare, almeno in parte, tale estensione dicendo che in questo caso la natura è considerata sotto l'aspetto «sostanziale» piuttosto che sotto l'aspetto «essenziale», o che, come nel *Sânkhya* indù, le cose sono viste propriamente come produzioni di *Prakriti*, tralasciando per così dire l'influsso di *Purusha*, senza il quale, tuttavia, non potrebbe essere effettivamente realizzata alcuna produzione perché, a partire dalla sola potenza pura, nulla evidentemente può passare dalla potenza all'atto; in

---

[1] Condizioni che sono realizzate quando si tratta di un autentico essoterismo tradizionale, in contrapposizione alle concezioni puramente profane come sono quelle della filosofia moderna.

[2] Rapporto di subordinazione del Cosmo nei confronti del Principio, è chiaro, non rapporto di correlazione; è importante sottolinearlo per evitare anche la più labile parvenza di contraddizione con quanto abbiamo detto poc'anzi.

[3] Per questo, si è già detto in precedenza, secondo la «prospettiva» della manifestazione il Principio appare come il «culmine del Cielo» (*Tien-ki*). È abbastanza curioso notare come i missionari cristiani, quando vogliono tradurre «Dio» in cinese, lo rendano sempre o con *Tien* o con *Chang-ti*, il «Sovrano celeste», che, con altro nome, si identifica al Cielo; ciò sembrerebbe indicare, probabilmente senza che ne abbiano una chiara coscienza, che per loro lo stesso punto di vista «teologico», nel senso più proprio e più completo della parola, non giunge realmente fino al Principio; in questo hanno indubbiamente torto ma in ogni caso mostrano così le effettive limitazioni della loro mentalità e la loro incapacità di distinguere i vari sensi che il termine «Dio» può avere nelle lingue occidentali, in mancanza di termini più precisi come quelli esistenti nelle tradizioni orientali. A proposito del *Chang-ti*, citeremo il seguente testo: «Cielo e Sovrano sono la stessa cosa: si dice Cielo quando si parla del suo essere; si dice Sovrano quando si parla del suo governo. Poiché il suo essere è immenso viene chiamato Splendido Cielo; poiché la sede del suo governo è in alto, viene chiamato Sublime Sovrano» (commento al *Tcheou-li*).

[4] *Tchoang-tseu*, cap. XI.

[5] L'uso della parola «natura» in entrambi i sensi, nelle lingue occidentali, pur essendo inevitabile, non manca però di ingenerare qualche confusione; in arabo, la Natura primordiale è *El-Fitrah*, mentre la natura manifestata è *et-tabiyah*.

questo modo di vedere le cose, infatti, c'è forse un carattere inerente al punto di vista stesso della «fisica» o «filosofia naturale».[6] Però, una più completa giustificazione può essere desunta dal rilievo che l'insieme dell'ambiente cosmico, rispetto all'uomo, si considera come costitutivo del «mondo esterno»; in tal caso, infatti, si tratta solo di un semplice cambiamento di livello, se così possiamo dire, che risponde più propriamente al punto di vista umano, perché, almeno in modo relativo, tutto ciò che è «interno» può essere detto «celeste». Possiamo inoltre richiamare alla mente quanto abbiamo esposto riguardo allo Zolfo, al Mercurio e al Sale: ciò che è «divino», essendo necessariamente «interno» a tutte le cose,[7] opera nei confronti dell'uomo in guisa di principio «sulfureo»,[8] mentre ciò che è «naturale», costituendo l'«ambiente», svolge per ciò stesso la funzione di un principio «mercuriale», come abbiamo spiegato parlando dei rapporti fra essere e ambiente; e l'uomo, prodotto sia del «divino» che della «natura», si trova così situato, al pari del Sale, sul limite comune tra questo «interno» e questo «esterno», cioè, in altri termini, nel punto in cui si incontrano e si equilibrano gli influssi celesti e gli influssi terrestri.[9]

Dio e la Natura, considerati in tal modo come correlativi o come complementari (e, beninteso, non si deve perdere di vista quanto abbiamo detto preliminarmente sui limiti entro i quali va inteso qui il termine «Dio», al fine di evitare, da un lato, ogni forma di «panteismo» e, dall'altro, qualsiasi «associazione» nel senso della parola araba *shirk*),[10] appaiono rispettivamente come il principio attivo e il principio passivo della manifestazione, o come l'«atto» e la «potenza» nel senso aristotelico dei due termini: atto puro e potenza pura rispetto alla totalità della manifestazione universale,[11] atto relativo e potenza relativa a ogni altro livello più

---

[6] Usiamo qui il termine «fisica» nel senso antico ed etimologico di «scienza della natura» in generale, ma, in inglese, l'espressione *natural philosophy*, che originariamente ne era un sinonimo, è servita a lungo nei tempi moderni, diremmo almeno fino a Newton, a designare anche la «fisica» nel senso ristretto e «specialistico» in cui di solito viene intesa nella nostra epoca.

[7] A tale proposito si potrà ricordare il detto evangelico: «*Regnum Dei intra vos est*».

[8] Ritroviamo qui il doppio senso della parola greca *theion*.

[9] Naturalmente queste considerazioni, che propriamente rientrano nell'ermetismo, vanno assai oltre la semplice filosofia essoterica; ma il fatto è che quest'ultima, proprio perché è essoterica, ha bisogno di essere giustificata da qualcosa che la superi.

[10] In questo senso «Dio» e la «Natura» si trovano inscritti per così dire simmetricamente nei simboli del 14º grado della Massoneria scozzese.

[11] Risulta chiaro da ciò come la ben nota definizione di Dio come «atto puro» in realtà si applichi, non all'Essere in se stesso come credono taluni, ma soltanto al polo attivo della manifestazione; in termini estremo-orientali, diremmo che essa si riferisce a *Tien* e non a *Tai-ki*.

determinato e più ristretto di questo, cioè sempre, in definitiva, «essenza» e «sostanza» nelle varie accezioni da noi illustrate in più occasioni. Per indicare tale carattere rispettivamente attivo e passivo, si usano anche, in maniera equivalente, le espressioni *Natura naturans* e *Natura naturata*,[12] espressioni nelle quali il termine *Natura*, invece di essere applicato solo al principio passivo come in precedenza, designa contemporaneamente e simmetricamente i due principi immediati del «divenire».[13] Ci ricongiungiamo così alla tradizione estremo-orientale, secondo la quale tutti gli esseri sono modificati proprio dallo *yang* e dallo *yin*, dunque dal Cielo e dalla Terra, e, nel mondo manifestato, «la rivoluzione dei due principi *yin* e *yang* (che corrispondono alle reciproche azioni e reazioni degli influssi celesti e terrestri) governa tutte le cose».[14] «Essendosi differenziate nell'Essere primordiale (*Tai-ki*) le due modalità dell'essere (*yin-yang*), incominciò la loro rivoluzione, e ne derivò la modificazione cosmica. L'apogeo dello *yin* (condensato nella Terra) è la passività tranquilla; l'apogeo dello *yang* (condensato nel Cielo) è la feconda attività. Quando la passività della Terra si offerse al Cielo e l'attività del Cielo si esercitò sulla Terra, dai due nacquero tutti gli esseri. Forza invisibile, l'azione e la reazione del binomio Cielo-Terra produce ogni modificazione. Inizio e cessazione, pienezza e vuoto,[15] rivoluzioni astronomiche (cicli temporali), fasi del Sole (stagioni) e della Luna, tutto è prodotto da quest'unica causa, che nessuno vede ma che opera sempre. La vita si sviluppa verso una meta, la morte è un ritorno verso un termine. Le genesi e le dissoluzioni (condensazioni e dissipazioni) si succedono incessantemente, senza che se ne conosca l'origine, senza che se ne scorga il termine (perché origine e termine sono entrambi nascosti nel Principio). L'azione e la reazione del Cielo e della Terra sono l'unico motore di questo movimento»[16] il quale,

---

[12] Gli storici della filosofia sono generalmente abituati ad attribuire queste espressioni a Spinoza; ma è un errore perché, se è vero che questi le ha effettivamente adoperate, adattandole peraltro alle sue particolari concezioni, non ne è certo l'autore e in realtà esse risalgono a molto prima. Quando si parla di *Natura* senza meglio specificare, si tratta quasi sempre della *Natura naturata*, anche se qualche volta il termine può comprendere sia la *Natura naturans* che la *Natura naturata*; in quest'ultimo caso, non ha correlativo perché fuori di esso c'è solo da una parte il Principio e dall'altra la manifestazione, mentre, nel primo caso, si tratta propriamente della *Natura* appartenente al ternario che abbiamo preso in esame.

[13] La parola *natura* in latino, come pure il suo equivalente *physis* in greco, contiene essenzialmente l'idea di «divenire»: la natura manifestata è «ciò che diviene», i principi di cui parliamo qui sono «ciò che fa divenire».

[14] *Lie-tseu*.

[15] Propriamente si tratta del «vuoto di forma», ossia dello stato informale.

[16] *Tchoang-tseu*, cap. XXI.

attraverso la serie indefinita delle modificazioni, conduce gli esseri alla «trasformazione» finale[17] che li riporta al Principio uno dal quale derivano.

[17] È l'«uscita dal Cosmo» cui abbiamo fatto riferimento a proposito dell'estremità dell'asta che oltrepassa il baldacchino del carro.

XX - Moderne deformazioni filosofiche

Agli inizi della filosofia moderna, Bacone ritiene ancora che i tre termini *Deus*, *Homo*, *Natura* costituiscano tre distinti oggetti di conoscenza, cui egli fa rispettivamente corrispondere le tre grandi divisioni della «filosofia»; soltanto, egli attribuisce un'importanza preponderante alla «filosofia naturale» o scienza della Natura, in conformità con la tendenza «sperimentalistica» della mentalità moderna che in quell'epoca egli rappresenta, come Descartes. da parte sua, ne rappresenta soprattutto la tendenza «razionalistica».[1] È ancora, per così dire, una semplice questione di «proporzioni»;[2] sarebbe toccato all'Ottocento veder comparire, per quanto riguarda questo ternario, una deformazione abbastanza straordinaria e inattesa: intendiamo parlare della presunta «legge dei tre stati» di Auguste Comte; ma, poiché il suo rapporto con il nostro discorso può non sembrare a prima vista evidente, non saranno forse inutili alcune spiegazioni a tale proposito, perché qui abbiamo un esempio abbastanza singolare della maniera in cui lo spirito moderno può snaturare un dato di origine tradizionale, quando si azzarda a farlo proprio anziché respingerlo semplicemente.

Il fondamentale errore di Comte, al riguardo, è di credere che, qualunque sia il genere di speculazione cui l'uomo si è dedicato, egli non si sia mai proposto altro che la spiegazione dei fenomeni naturali; partendo da questo punto di vista limitato, egli è necessariamente indotto a supporre che ogni conoscenza, di qualsiasi ordine sia, rappresenti semplicemente un tentativo più o meno imperfetto di spiegare tali fenomeni. Unendo allora a questa idea preconcetta una visione assolutamente fantasiosa della storia, egli crede di scoprire, in conoscenze diverse che in realtà sono sempre coesistite, tre tipi di spiegazione da lui considerati successivi perché, riferendoli a torto a uno stesso oggetto, li trova naturalmente incompatibili

---

[1] Anche Descartes, peraltro, si applica soprattutto alla «fisica»; ma pretende di costruirla con ragionamento deduttivo, secondo il modello della matematica, mentre Bacone al contrario vuole fondarla su una base interamente sperimentale.

[2] Fatte salve, naturalmente, le riserve che occorrerebbe avanzare sulla maniera del tutto profana in cui già a quell'epoca sono concepite le scienze; ma qui parliamo soltanto di quello che è riconosciuto come oggetto di conoscenza, indipendentemente dal punto di vista dal quale è considerato.

fra loro; egli li fa perciò corrispondere a tre fasi che lo spirito umano avrebbe attraversato nel corso dei secoli, fasi da lui rispettivamente chiamate «stato teologico», «stato metafisico» e «stato positivo». Nella prima fase, i fenomeni sarebbero attribuiti all'intervento di agenti soprannaturali; nella seconda, sarebbero riferiti a forze naturali, inerenti alle cose e non più trascendenti rispetto a esse; infine, la terza sarebbe caratterizzata dalla rinuncia alla ricerca delle «cause», sostituita allora da quella delle «leggi», ossia di rapporti costanti tra i fenomeni. Quest'ultimo «stato», ritenuto peraltro da Comte come il solo definitivamente valido, rappresenta con sufficiente esattezza la concezione relativa e limitata che è effettivamente propria alle scienze moderne; ma tutto ciò che riguarda gli altri due «stati» è in verità solo un coacervo di confusioni; non lo esamineremo nei particolari, cosa che presenterebbe ben poco interesse, e ci accontenteremo di coglierne i punti che si trovano in diretto rapporto con il problema che stiamo considerando.

Comte sostiene che, in ciascuna fase, gli elementi esplicativi cui si fa appello si sarebbero coordinati gradualmente, in modo da portare finalmente alla concezione di un unico principio onnicomprensivo: così, nello «stato teologico», i vari agenti soprannaturali, dapprima concepiti come indipendenti gli uni dagli altri, sarebbero stati successivamente gerarchizzati, per sintetizzarsi infine nell'idea di Dio.[3] Del pari, nel presunto «stato metafisico», le nozioni delle diverse forze naturali avrebbero avuto una sempre più accentuata tendenza a fondersi in quella di un'unica «entità», chiamata «Natura»;[4] da questo si vede peraltro come Comte ignorasse totalmente che cosa sia la metafisica, perché, quando si parla di «Natura» e di forze naturali, siamo evidentemente nell'ambito della «fisica» e non della «metafisica»; gli sarebbe bastato rifarsi all'etimologia delle parole per evitare un equivoco così grossolano. Comunque sia, qui vediamo Dio e la Natura considerati non più come due oggetti di conoscenza, ma solo come due nozioni alle quali conducono i primi due dei tre generi di spiegazione contemplati in questa ipotesi;[5] resta l'Uomo, e forse riesce un

---

[3] Queste tre fasi secondarie sono designate da Comte con i nomi di «feticismo», di «politeismo» e di «monoteismo»; è quasi superfluo dire che, proprio al contrario, all'origine si trova necessariamente il «monoteismo», ossia l'affermazione del Principio uno; anzi, in realtà, è sempre e solo esistito dovunque il «monoteismo», tranne che nei casi di incomprensione da parte del popolo e in uno stato di estrema degenerazione di alcune forme tradizionali.

[4] Comte del resto suppone che, dovunque si parla in questi termini della «Natura», essa debba essere più o meno «personificata», come lo fu infatti in certe declamazioni filosofico-letterarie del Settecento.

[5] È del tutto evidente che si tratta infatti di una semplice ipotesi, anzi di un'ipotesi con scarsissimo fondamento, che in tal modo Comte afferma «dogmaticamente» dandole abusivamente il nome di «legge».

po' più difficile vedere come esso abbia lo stesso ruolo nei riguardi del terzo, eppure in realtà è così.

Ciò risulta in effetti dal modo in cui Comte considera le varie scienze: per lui, sono arrivate successivamente allo «stato positivo» in un certo ordine, essendo ciascuna di esse preparata da quelle che la precedono e senza le quali non avrebbe potuto costituirsi. Ora l'ultima di tutte le scienze in base a tale ordine, perciò quella cui portano tutte le altre e che in questo modo rappresenta il termine e il vertice della conoscenza cosiddetta «positiva», scienza che Comte si è in qualche modo affidato la «missione» di costituire, è quella cui egli ha attribuito il nome piuttosto barbaro di «sociologia», da allora entrato nell'uso corrente; e questa «sociologia» è propriamente la scienza dell'Uomo o, se si preferisce, dell'Umanità, naturalmente considerata dal solo punto di vista «sociale»; del resto, per Comte, non può esserci altra scienza dell'Uomo che questa, perché egli pensa che tutto ciò che caratterizza specificamente l'essere umano e gli appartiene in proprio, a esclusione degli altri esseri viventi, proceda unicamente dalla vita sociale. Era quindi assolutamente logico, malgrado l'opinione di alcuni, che arrivasse a quello cui di fatto è arrivato: indotto dalla necessità più o meno consapevole di realizzare una specie di parallelismo fra lo «stato positivo» e gli altri due «stati» com'egli se li rappresentava, Comte ne ha visto il compimento in quella che chiamò la «religione dell'Umanità».[6] Riconosciamo dunque, come termine «ideale» dei tre «stati», rispettivamente Dio, la Natura e l'Umanità; non insisteremo oltre su questo punto, perché quanto abbiamo detto è, crediamo, sufficiente a mostrare come la troppo celebre «legge dei tre stati» derivi effettivamente da una deformazione e da un'applicazione distorta del ternario *Deus*, *Homo*, *Natura*: ciò che stupisce è che, a quanto pare, non se n'è mai accorto nessuno.

---

[6] L'«Umanità», intesa come la collettività di tutti gli uomini passati, presenti e futuri, in lui è una vera e propria «personificazione» perché, nella parte pseudo-religiosa della sua opera, egli la chiama il «Grande Essere»; si potrebbe scorgervi qualcosa come una caricatura profana dell'«Uomo Universale».

XXI - Provvidenza, Volontà, Destino

Per completare quanto abbiamo detto sul ternario *Deus*, *Homo*, *Natura*, parleremo brevemente di un altro ternario che palesemente gli corrisponde termine per termine: si tratta di quello formato dalla Provvidenza, dalla Volontà e dal Destino, considerati come le tre potenze che reggono l'Universo manifestato. Le considerazioni relative a questo ternario sono state svolte, nei tempi moderni, soprattutto da Fabre d'Olivet,[1] sulla base di dati di origine pitagorica; più di una volta egli fa peraltro riferimento, in via secondaria, anche alla tradizione cinese,[2] in una maniera che non lascia dubbi sul fatto ch'egli ne abbia riconosciuta l'equivalenza con la Grande Triade. «L'uomo» egli dice «non è né un animale né una pura intelligenza; è un essere intermedio, posto fra la materia e lo spirito, fra il Cielo e la Terra, per esserne il legame»; e qui si può chiaramente riconoscere il posto e la funzione del termine mediano della Triade estremo-orientale. «Che l'Uomo universale[3] sia una potenza, è una cosa constatata dai codici sacri di tutte le nazioni, avvertita da tutti gli uomini saggi, e anzi riconosciuta dai veri sapienti [...]. Le altre due potenze, in mezzo alle quali egli è posto, sono il Destino e la Provvidenza.

Sotto di lui è il Destino, natura necessitata e naturata; sopra di lui è la Provvidenza, natura libera e naturante. In quanto regno ominale, egli è la Volontà mediatrice, efficiente, posta fra queste due nature per servir loro da

---

[1] Specialmente nella sua *Histoire philosophique du Genre humain*; dal saggio introduttivo di quest'opera (pubblicata in un primo tempo con il titolo *De l'État social de l'Homme*) sono tratte, salvo indicazione contraria, le citazioni che seguono. Anche negli *Examens des Vers dorés de Pythagore*, usciti in precedenza, si trova qualche idea su questo argomento, ma esposta in modo meno chiaro: Fabre d'Olivet sembra talora considerare il Destino e la Volontà come correlativi, entrambi sotto il dominio della Provvidenza, cosa che non si accorda con la corrispondenza di cui ora stiamo trattando. Segnaliamo per inciso che su un'applicazione all'ordine sociale della concezione di queste tre potenze universali Saint-Yves d'Alveydre ha costruito la sua teoria della «sinarchia».

[2] Egli sembra del resto averne conosciuto solo il lato confucianista, anche se, negli *Examens des Vers dorés de Pythagore*, una volta gli capita di citare Lao-tseu.

[3] L'espressione qui va intesa in un senso ristretto, perché non sembra che la sua concezione vada oltre lo stato propriamente umano; infatti è evidente che, quando essa è trasposta alla totalità degli stati dell'essere, non si può più parlare di «regno ominale», cosa che ha realmente senso soltanto nel nostro mondo.

legame, da mezzo di comunicazione, e riunire due azioni, due movimenti che senza di lui sarebbero incompatibili».

È interessante osservare che i due termini estremi del ternario sono espressamente chiamati *Natura naturans* e *Natura naturata*, in conformità con quanto dicevamo precedentemente; e le due azioni o i due movimenti di cui parla Fabre d'Olivet in fondo non sono altro che l'azione e la reazione del Cielo e della Terra, l'alterno movimento dello *yang* e dello *yin*. «Queste tre potenze, la Provvidenza, l'Uomo considerato come regno ominale, e il Destino, costituiscono il ternario universale. Nulla sfugge alla loro azione, tutto nell'Universo è a loro sottomesso, tutto, eccetto Dio stesso il quale, avvolgendoli nella sua insondabile unità, forma con loro quella tetrade degli antichi, quell'immenso quaternario che è tutto in tutti, e al di fuori del quale non vi è nulla».

È un'allusione al quaternario fondamentale dei Pitagorici, simboleggiato dalla *Tetraktys*, e quanto abbiamo detto in proposito parlando del ternario *Spiritus*, *Anima*, *Corpus*, permette di capire a sufficienza quale sia il suo significato: perciò non vi torneremo sopra. D'altra parte, bisogna anche osservare, perché la cosa è particolarmente importante dal punto di vista delle concordanze, che qui «Dio» è inteso come il Principio in se stesso, a differenza del primo termine del ternario *Deus*, *Homo*, *Natura*, sicché, nei due casi, la stessa parola non è affatto assunta nella stessa accezione; e qui la Provvidenza è solo lo strumento di Dio nel governo dell'Universo, esattamente come il Cielo è lo strumento del Principio secondo la tradizione estremo-orientale.

Ora, per capire perché il termine mediano sia identificato non soltanto con l'Uomo, ma più precisamente con la Volontà umana, si deve sapere che, per Fabre d'Olivet, la volontà nell'essere umano è l'elemento interno e centrale che unifica e avvolge[4] le tre sfere intellettuale, animica e istintiva, cui corrispondono rispettivamente lo spirito, l'anima e il corpo. Siccome poi si deve trovare nel «microcosmo» la corrispondenza del «macrocosmo», queste tre sfere rappresentano in esso il corrispettivo delle tre potenze universali che sono la Provvidenza, la Volontà e il Destino;[5] e la volontà, rispetto a esse, ha una funzione che ne fa quasi l'immagine del Principio stesso. Questa maniera di intendere la volontà (maniera che peraltro, occorre dirlo è insufficientemente giustificata con considerazioni più di ordine psicologico che veramente metafisico) va accostata a quanto abbiamo detto in precedenza a proposito dello Zolfo alchemico, perché in realtà proprio di questo si tratta. In più, qui abbiamo una sorta di parallelismo fra le tre potenze, perché, da un lato, la Provvidenza può essere evidentemente

---

[4] Si ricordi anche qui che in realtà è il centro a contenere tutto.

[5] Si tenga presente quanto abbiamo detto, a proposito dei «tre mondi», sulla più specifica corrispondenza dell'Uomo con l'ambito animico o psichico.

concepita come l'espressione della Volontà divina, e, dall'altro, lo stesso Destino appare come una specie di volontà oscura della Natura. «Il Destino è la parte inferiore e istintiva della Natura universale,[6] che ho chiamato natura naturata; la sua azione si chiama fatalità; la forma nella quale si manifesta a noi, necessità [...]. La Provvidenza è la parte superiore e intelligente della Natura universale, che ho chiamato natura naturante; è una legge vivente emanata dalla Divinità, per mezzo della quale tutte le cose si determinano in potenza d'essere […].[7] È la Volontà dell'uomo a riunire, in quanto potenza mediana (corrispondente alla parte animica della Natura universale), il Destino alla Provvidenza; senza di essa, queste due potenze estreme non solo non si riunirebbero mai, ma non si conoscerebbero nemmeno».[8]

C'è ancora un altro punto che merita di essere considerato: la Volontà umana, unendosi alla Provvidenza e collaborando coscientemente con essa,[9] può fare da contrappeso al Destino e riuscire a neutralizzarlo.[10] Fabre d'Olivet dice che «l'accordo tra la Volontà e la Provvidenza costituisce il Bene; il Male nasce dalla loro opposizione [...].[11] L'uomo si perfeziona o si corrompe a seconda che tenda a confondersi con l'Unità universale o a distinguersene»,[12] cioè a seconda che, tendendo verso l'uno o verso l'altro dei due poli della manifestazione,[13] che in effetti corrispondono all'unità e alla molteplicità, egli allei la propria volontà alla Provvidenza o al Destino e si diriga così, o dalla parte della «libertà», o da quella della «necessità». Egli dice anche che «la legge della Provvidenza è la legge dell'uomo divino, il

---

[6] Qui essa è intesa nel senso più generale e comprende allora, come «tre nature in una sola Natura», l'insieme dei tre termini del «ternario universale», ossia tutto ciò che non è il Principio stesso.

[7] Questo termine è improprio, perché la potenzialità appartiene invece all'altro polo della manifestazione; si dovrebbe dire «principialmente» o «in essenza».

[8] Altrove, Fabre d'olivet designa come rispettivi agenti delle tre potenze universali gli esseri che i Pitagorici chiamavano «Dei immortali», «Eroi glorificati» e «Demoni terrestri», «relativamente alla loro rispettiva elevazione e alla posizione armonica dei tre mondi che abitavano» (*Examens des Vers dorés de Pythagore*, 3° Esame).

[9] Collaborare in tal modo con la Provvidenza è quel che si chiama propriamente, nella terminologia massonica, lavorare alla realizzazione del «piano del Grande Architetto dell'Universo» (cfr. *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXXI).

[10] È quanto i Rosacrociani esprimevano con il detto *Sapiens dominabitur astris*: come abbiamo spiegato in precedenza, gli «influssi astrali» rappresentano infatti l'insieme di tutti gli influssi che emanano dall'ambiente cosmico e agiscono sull'individuo per determinarlo esternamente.

[11] Ciò in fondo identifica il bene e il male con le due tendenze contrarie che ora indicheremo, con tutte le loro rispettive conseguenze.

[12] *Examens des Vers dorés de Pythagore*, 12º Esame.

[13] Sono le due tendenze contrarie, una ascendente e l'altra discendente, che la tradizione indù chiama *sattwa* e *tamas*.

quale vive principalmente di vita intellettuale, di cui essa è la regolatrice»; non precisa però meglio il modo in cui intende questo «uomo divino», che può essere probabilmente assimilato, a seconda dei casi, all'«uomo trascendente» o soltanto all'«uomo vero». Secondo la dottrina pitagorica, seguita del resto su questo come su molti altri punti da Platone, «la Volontà animata dalla fede (e per ciò stesso associata alla Provvidenza) poteva soggiogare la Necessità medesima, comandare alla Natura e «operare miracoli». L'equilibrio fra la Volontà e la Provvidenza da una parte e il Destino dall'altra era simboleggiato geometricamente da un triangolo rettangolo con i lati rispettivamente proporzionali ai numeri 3, 4 e 5, triangolo al quale il Pitagorismo attribuiva una grande importanza[14] e che, per una coincidenza pure assai degna di nota, ne ha altrettanta nella tradizione estremo-orientale. Se la Provvidenza è rappresentata[15] dal 3, la Volontà umana dal 4 e il Destino dal 5, in questo triangolo abbiamo: $3^2+4^2=5^2$; l'elevazione al quadrato dei numeri indica che tutto ciò si riferisce all'ambito delle forze universali, ossia propriamente all'ambito animico,[16] quello che nel «macrocosmo» corrisponde all'Uomo e al cui centro, in quanto termine mediano, si situa la volontà nel «microcosmo».[17]

---

[14] Questo triangolo si ritrova nel simbolismo massonico e ad esso abbiamo fatto riferimento a proposito della squadra del Venerabile; il triangolo completo compare nelle insegne del *Past Master*. Cogliamo l'occasione per dire che una notevole parte del simbolismo massonico deriva direttamente dal Pitagorismo, grazie a una «catena» ininterrotta che passa attraverso i *Collegia fabrorum* romani e le corporazioni di costruttori del medioevo; il triangolo in questione ne è un esempio, e un altro ne troviamo nella Stella fiammeggiante, identica al *Pentalpha* che serviva come «segno di riconoscimento» ai Pitagorici (cfr. *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XVI).

[15] Ritroviamo qui il 3 come numero «celeste» e il 5 come numero «terrestre», come nella tradizione estremo-orientale, anche se quest'ultima non li considera allo stesso modo come correlativi, dato che, secondo quanto abbiamo spiegato in precedenza, il 3 vi si associa al 2 e il 5 al 6; in quanto al 4, esso corrisponde alla croce come simbolo dell'«Uomo Universale».

[16] Tale ambito è infatti il secondo dei «tre mondi», sia che li consideriamo in senso ascendente sia che lo facciamo in senso discendente; l'elevazione alle potenze successive, che rappresenta dei gradi di crescente universalizzazione, corrisponde al senso ascendente (cfr. *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XII, e *Les Principes du Calcul infinitésimal*, cap. XX).

[17] In base allo schema offerto da Fabre d'Olivet, il centro della sfera animica è nello stesso tempo il punto di tangenza delle altre due sfere intellettuale e istintiva, i cui centri sono situati in due punti diametralmente opposti della circonferenza di questa stessa sfera mediana: «Tale centro, dispiegando la sua circonferenza, raggiunge gli altri centri e riunisce in sé i punti opposti delle due circonferenze che essi dispiegano (ossia il punto più basso dell'una e il punto più alto dell'altra), in modo che le tre sfere vitali, muovendosi l'una nell'altra, si comunicano le loro nature diverse, e portano dall'una all'altra il loro reciproco influsso». Le circonferenze rappresentative di due sfere consecutive (intellettuale e animica, animica e istintiva) presentano quindi la disposizione di cui abbiamo segnalato le proprietà a proposito della figura 3, dato che ciascuna di esse passa per il centro dell'altra.

XXII - Il triplice tempo

Dopo tutto quel che è stato detto, possiamo ancora porci questa domanda: c'è qualcosa, nell'ordine delle determinazioni spaziali e temporali, che corrisponda ai tre termini della Grande Triade e dei ternari equivalenti? Per quanto riguarda lo spazio, non c'è alcuna difficoltà a trovare una simile corrispondenza, poiché essa è data immediatamente dalla considerazione dell'«alto» e del «basso», determinati, secondo la rappresentazione geometrica abituale, rispetto a un piano orizzontale assunto come «livello di riferimento» e che, per noi, è naturalmente quello corrispondente all'ambito dello stato umano. Questo piano può essere visto come mediano, innanzitutto perché tale a noi appare nella «prospettiva» che ci è propria, in quanto è quello dello stato in cui ci troviamo attualmente, e poi perché possiamo situarvi almeno virtualmente il centro dell'insieme degli stati di manifestazione; per questi motivi, esso evidentemente corrisponde all'Uomo in quanto termine medio della Triade, e anche all'uomo inteso nel senso comune e individuale. Rispetto a tale piano, ciò che è sopra rappresenta gli aspetti «celesti» del Cosmo, e ciò che è sotto ne rappresenta gli aspetti «terrestri» : i rispettivi limiti estremi delle due regioni in cui risulta così diviso lo spazio (limiti che si situano nell'indefinito in entrambi i sensi) sono i due poli della manifestazione, ossia il Cielo e la Terra stessi che, dal piano considerato, sono visti attraverso questi aspetti relativamente «celesti» e «terrestri». Gli influssi corrispondenti si esprimono in due tendenze contrarie, che possono essere riferite alle due metà dell'asse verticale: la metà superiore è presa nella direzione ascendente e quella inferiore nella direzione discendente a partire dal piano mediano; e siccome questo ultimo naturalmente corrisponde all'espansione in senso orizzontale, intermedio fra tali due opposte tendenze, risulta chiaro che qui abbiamo, inoltre, la corrispondenza dei tre *guna* della tradizione indù[1] con i tre termini della Triade: *sattwa* corrisponde al Cielo, *rajas* all'Uomo e *tamas* alla Terra.[2] Se il piano mediano è inteso come il piano diametrale di una sfera (che peraltro andrà considerata di raggio indefinito, dato che abbraccia la

---

[1] Cfr. *Le Symbolisme de la Croix*, cap. V.

[2] Si ricordi quanto abbiamo detto in precedenza a proposito del carattere «sattwico» o «tamasico» che assume la Volontà umana, in se stessa neutra o «rajasica», a seconda che si allei con la Provvidenza o con il Destino.

totalità dello spazio), i due emisferi superiore e inferiore, secondo un altro simbolismo di cui abbiamo già parlato, sono le due metà dell'«Uovo del Mondo», le quali, dopo la loro separazione, realizzata dalla determinazione effettiva del piano mediano, diventano rispettivamente il Cielo e la Terra, intesi nella loro accezione più generale;[3] al centro dello stesso piano mediano si situa *Hiranyagarbha*, che così appare nel Cosmo come l'«eterno *Avatâra*» e si identifica perciò con l'«Uomo Universale».[4]

Per quanto riguarda il tempo, il problema può sembrare più difficile da risolvere, eppure anche qui c'è un ternario, poiché si parla del «triplice tempo» (in sanscrito *trikâla*), ossia il tempo è considerato sotto tre modalità: il passato, il presente e il futuro; ma possono queste tre modalità essere messe in relazione con i tre termini di ternari come quelli che stiamo esaminando? Bisogna innanzitutto notare che il presente può essere rappresentato come un punto che divide in due parti la linea secondo cui scorre il tempo, determinando così, ad ogni istante, la separazione (ma anche la congiunzione) fra il passato e il futuro dei quali è il limite comune, allo stesso modo in cui il piano mediano sopra menzionato è quello tra le due metà superiore e inferiore dello spazio. Come abbiamo spiegato in altra occasione,[5] la rappresentazione «rettilinea» del tempo è insufficiente e inesatta, perché in realtà il tempo è «ciclico» e tale carattere si ritrova fin nelle sue più piccole suddivisioni; ma qui non dobbiamo specificare la forma della linea rappresentativa, poiché, qualunque essa sia, all'essere situato in un punto di questa linea le due parti in cui è divisa appaiono sempre situate rispettivamente «prima» e «dopo» di tale punto, così come le due metà dello spazio appaiono situate «in alto» e «in basso», cioè sopra e sotto il piano assunto quale «livello di riferimento». Per completare, al riguardo, il parallelismo fra le determinazioni spaziali e temporali, il punto rappresentativo del presente può sempre essere assunto in un certo senso come «punto di mezzo del tempo», perché, a partire da esso, il tempo non può apparire che come ugualmente indefinito nelle due opposte direzioni corrispondenti al passato e al futuro. Ma c'è qualcosa di più: l'«uomo vero» occupa il centro dello stato umano, cioè un punto che dev'essere veramente «centrale» rispetto a tutte le condizioni di questo stato, compresa la condizione temporale;[6] si può dire perciò che egli si situi effettivamente nel «mezzo del tempo», che del resto egli stesso determina in quanto domina in

---

[3] Ciò va accostato a quanto abbiamo detto sui due emisferi a proposito della doppia spirale, nonché sulla divisione del simbolo dello *yin-yang* nelle sue due metà.

[4] Cfr. *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVIII.

[5] *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. V.

[6] Qui non è il caso di parlare di «uomo trascendente», perché questi si trova interamente al di là della condizione temporale come pure di tutte le altre; ma, se accade che egli si situi nello stato umano secondo quanto abbiamo spiegato in precedenza, vi occupa *a fortiori* la posizione sotto ogni riguardo centrale.

certo modo le condizioni individuali,[7] così come nella tradizione cinese l'Imperatore, ponendosi nel punto centrale del *Ming-tang*, determina il punto di mezzo del ciclo annuale; sicché il «punto di mezzo del tempo» è propriamente, se possiamo esprimerci così, il «luogo» temporale dell'«uomo vero» e, per lui, questo punto è davvero sempre il presente.

Se dunque il presente può essere messo in corrispondenza con l'Uomo (e del resto, anche semplicemente per quanto riguarda il comune essere umano, è ovvio che soltanto nel presente egli può esercitare la propria azione, almeno in modo diretto e immediato),[8] resta da vedere se non ci sia anche una qualche corrispondenza del passato e del futuro con gli altri due termini della Triade, e ancora una volta è il raffronto tra le determinazioni spaziali e temporali a fornircene l'indicazione. Infatti, gli stati di manifestazione inferiori e superiori rispetto allo stato umano, che, in base al simbolismo spaziale, vengono situati rispettivamente sopra e sotto di lui, sono d'altra parte descritti, secondo il simbolismo temporale, come costitutivi di cicli rispettivamente anteriori e posteriori al ciclo attuale. L'insieme di questi stati forma così due ambiti la cui azione, nella misura in cui è avvertibile nello stato umano, vi si esprime mediante influssi che possiamo definire «terrestri» da una parte e «celesti» dall'altra, nel senso da noi costantemente attribuito a questi termini, e vi appare come la rispettiva manifestazione del Destino e della Provvidenza; è quanto la tradizione indù indica con molta chiarezza attribuendo uno di questi ambiti agli *Asura* e l'altro ai *Dêva*. Infatti, forse proprio considerando i due termini estremi della Triade sotto l'aspetto del Destino e della Provvidenza, risulta più chiaramente visibile la corrispondenza; e proprio per questo il passato appare «necessitato» e il futuro «libero», caratteri che sono esattamente quelli propri a queste due potenze. È vero che, in realtà, si tratta ancora di una questione di «prospettiva» e che, per un essere che si trovi al di fuori della condizione temporale, non c'è più né passato né futuro né, conseguentemente, alcuna differenza fra di loro, dato che tutto gli appare in perfetta simultaneità;[9] ma, è chiaro, qui noi parliamo dal punto di vista di un essere che, trovandosi nel tempo, risulta necessariamente posto, per tale motivo, fra il passato e il futuro.

---

[7] Cfr. *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLII, e anche *L'Ésotérisme de Dante*, cap. VIII.

[8] Se l'«uomo vero» può esercitare un influsso in un momento qualsiasi del tempo, la ragione è che, dal punto centrale in cui si trova, egli può, a volontà, rendere presente a sé tale momento.

[9] Così è a maggior ragione riguardo al Principio; notiamo in proposito che si considera il Tetragramma ebraico come costituito grammaticalmente dalla contrazione dei tre tempi del verbo «essere»; in tal modo esso designa il Principio, cioè l'Essere puro, che abbraccia i tre termini del «ternario universale», secondo l'espressione di Fabre d'Olivet, come l'Eternità che gli è inerente abbraccia il «triplice tempo».

«Il Destino» dice in proposito Fabre d'Olivet «non dà principio a nessuna cosa, ma se ne impossessa non appena è dato, per dominarne le conseguenze. Solo con la necessità di queste conseguenze esso influisce sul futuro e si fa sentire nel presente, perché tutto ciò che possiede di suo è nel passato. Si può dunque intendere per Destino quella potenza in base alla quale noi pensiamo che le cose fatte sono fatte, che sono così e non altrimenti, e che, una volta poste secondo la loro natura, hanno degli esiti stabiliti che si sviluppano successivamente e necessariamente». Occorre dire che egli si esprime in modo assai meno chiaro per quanto riguarda la corrispondenza temporale delle altre due potenze, e che anzi, in uno scritto anteriore a quello da noi citato, gli è capitato di invertirla in un modo davvero difficilmente spiegabile.[10] «La Volontà dell'uomo, dispiegando la sua attività, modifica le cose coesistenti (quindi presenti), ne crea di nuove, che subito diventano proprietà del Destino, e prepara per il futuro mutazioni in ciò ch'era fatto, e conseguenze necessarie in ciò che lo è appena stato [...].[11] Lo scopo della Provvidenza è la perfezione di tutti gli esseri, e di tale perfezione essa riceve da Dio stesso il modello irrefragabile. Il mezzo che ha per pervenire a questo scopo si chiama tempo. Ma per essa il tempo non esiste secondo l'idea che ne abbiamo noi;[12] lo concepisce invece come un movimento di eternità».[13] Tutto ciò non è proprio chiarissimo, ma possiamo supplire facilmente a questa lacuna; del resto, l'abbiamo appena fatto per quanto riguarda l'Uomo, e di conseguenza la Volontà. In quanto alla Provvidenza, una nozione corrente dal punto di vista tradizionale è che, per usare l'espressione coranica, «Dio ha le chiavi delle cose nascoste»,[14] e

---

[10] Negli *Examens des Vers dorés de Pythagore* (12º Esame), egli dice infatti che «la potenza della volontà opera sulle cose da fare o sul futuro; la necessità del destino, sulle cose fatte o sul passato [...]. La libertà regna nel futuro, la necessità nel passato, e la provvidenza sul presente». Ciò significa fare della Provvidenza il termine mediano e, attribuendo la «libertà» come carattere specifico alla Volontà, presentare quest'ultima come opposto del Destino, cosa che non può in alcun modo accordarsi con i reali rapporti fra i tre termini, quali sono stati da lui stesso esposti qualche tempo più tardi.

[11] Si può dire infatti che la Volontà lavora in vista del futuro, in quanto esso è un seguito del presente, ma, s'intende, non è assolutamente la stessa cosa dire che essa operi direttamente sul futuro in quanto tale.

[12] Questo è ovvio, dato che essa corrisponde a ciò che è superiore allo stato umano, di cui il tempo è solo una delle condizioni specifiche; ma sarebbe opportuno aggiungere, per maggiore precisione, che essa si serve del tempo in quanto, per noi, esso è diretto «in avanti», cioè nel senso del futuro, il che del resto implica il fatto che il passato appartenga al Destino.

[13] Sembra che qui ci sia un'allusione a quello che gli scolastici chiamavano *aevum* o *aeviternitas*, termini che designano modalità di durata diverse dal tempo e condizionanti gli stati «angelici», ossia sopra-individuali, che effettivamente appaiono come «celesti» rispetto allo stato umano.

[14] *Qorân*, VI, 59.

quindi in particolare di quelle che, nel nostro mondo, non sono ancora manifestate;[15] il futuro è infatti nascosto agli uomini, almeno nelle condizioni abituali; ora è evidente che un essere, qualunque esso sia, non può avere assolutamente presa su ciò che non conosce, e di conseguenza all'uomo è impossibile agire direttamente sul futuro che, peraltro, nella sua «prospettiva» temporale, è per lui solo ciò che ancora non esiste. Del resto, di questa idea è rimasta traccia anche nella mentalità comune che la esprime, forse senza averne una chiara coscienza, con affermazioni proverbiali come, per esempio, «l'uomo propone e Dio dispone»: ossia, benché l'uomo si sforzi, nella misura dei suoi mezzi, di preparare il futuro, questo però, in definitiva, sarà solo come Dio vorrà che sia, o come lo farà essere con l'azione della sua Provvidenza (donde risulta peraltro che la Volontà agirà tanto più efficacemente in vista del futuro quanto più strettamente essa sarà unita alla Provvidenza); e si dice anche, in modo ancora più esplicito, che «il presente è degli uomini, ma il futuro è di Dio». Non può esserci quindi alcun dubbio in proposito, ed è proprio il futuro a costituire, fra le modalità del «triplice tempo», l'ambito specifico della Provvidenza: così del resto esige la simmetria di quest'ultima con il Destino che ha come ambito specifico il passato, poiché tale simmetria deve necessariamente risultare dal fatto che queste due potenze rappresentano rispettivamente i due termini estremi del «ternario universale».

---

[15] Diciamo in particolare, perché ovviamente si tratta in realtà solo di una parte infinitesimale delle «cose nascoste» (*el-ghaybu*), che comprendono tutto il non-manifestato.

XXIII - La ruota cosmica

In alcune opere che si ricollegano alla tradizione ermetica[1] si trova menzione del ternario *Deus*, *Homo*, *Rota*: ossia, nel ternario da noi precedentemente considerato, il terzo termine *Natura* è sostituito da *Rota*, dalla «Ruota»; si tratta in questo caso della «ruota cosmica» che, come abbiamo già detto in varie occasioni, è un simbolo del mondo manifestato e che i Rosacrociani chiamavano *Rota Mundi*.[2] Si può dire perciò che, in generale, questo simbolo rappresenti la «Natura» intesa, secondo quanto abbiamo detto, nel suo senso più largo; ma può inoltre assumere più precisi significati, fra i quali prenderemo qui in esame quelli che hanno un diretto rapporto con il tema del nostro studio.

La figura geometrica da cui deriva la ruota è quella del cerchio con il suo centro; nel senso più universale, il centro rappresenta il Principio, simboleggiato geometricamente dal punto come aritmeticamente esso lo è dall'unità, e la circonferenza rappresenta la manifestazione, che è «misurata» effettivamente dal raggio emanato dal Principio;[3] ma tale figura, pur essendo in apparenza molto semplice, ha tuttavia molteplici applicazioni da punti di vista diversi e più o meno specifici.[4] In particolare, ed è questo che soprattutto ci importa in questo momento, poiché il Principio agisce nel Cosmo per mezzo del Cielo, quest'ultimo potrà essere anch'esso

---

[1] In particolare nella *Absconditorum Clavis* di Guillaume Postel. Si noterà come il titolo di questo libro sia l'equivalente letterale dell'espressione coranica da noi citata in precedenza.

[2] Cfr. la figura della *Rota Mundi* data da Leibniz nel suo trattato *De Arte combinatoria* (si veda la Premessa a *Les Principes du Calcul infinitésimal*); si noterà che questa figura è quella di una ruota a otto raggi, come il *Dharma-chakra* di cui parleremo più avanti.

[3] Cfr. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. III.

[4] In astrologia, è il segno del Sole che, per noi, è effettivamente il centro del mondo sensibile e, per questo motivo, è tradizionalmente assunto come un simbolo del «Cuore del Mondo» (cfr. *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVII); abbiamo già parlato a sufficienza del simbolismo dei «raggi solari» e quindi basterà appena richiamarlo a tale proposito. In alchimia, è il segno dell'oro che, in quanto «luce minerale», corrisponde, fra i metalli, al Sole fra i pianeti. Nella scienza dei numeri, è il simbolo del denario, in quanto ciclo numerale completo; da questo punto di vista, il centro è 1 e la circonferenza 9, che insieme danno come totale 10: infatti l'unità, essendo il principio dei numeri, va posta al centro e non sulla circonferenza, la cui misura naturale, del resto, come abbiamo spiegato in precedenza, non si effettua per mezzo della divisione decimale, ma di una divisione basata su multipli di 3, 9 e 12.

rappresentato dal centro, e allora la circonferenza, alla quale di fatto si fermano i raggi emanati da quello, rappresenterà l'altro polo della manifestazione, ossia la Terra, mentre la superficie del cerchio corrisponderà in tal caso all'intero ambito cosmico; del resto, il centro è unità e la circonferenza molteplicità, il che ben esprime i rispettivi caratteri dell'Essenza e della Sostanza universali. Ci si potrà anche limitare alla considerazione di un determinato mondo o di un determinato stato di esistenza; allora, il centro sarà naturalmente il punto in cui l'«Attività del Cielo» si manifesta in tale stato, e la circonferenza rappresenterà la *materia secunda* di questo mondo, che svolge, rispetto a esso, un ruolo corrispondente a quello della *materia prima* nei confronti della totalità della manifestazione universale.[5]

La figura della ruota differisce da quella di cui abbiamo appena parlato solo per il tracciato di un certo numero di raggi, i quali indicano in maniera più esplicita il rapporto della circonferenza su cui vanno a terminare con il centro da cui hanno origine; ed è chiaro che la circonferenza non può esistere senza il suo centro, mentre questo è assolutamente indipendente da quella e contiene principialmente tutte le possibili circonferenze concentriche, che sono determinate dalla maggiore o minore estensione dei raggi. Tali raggi possono essere evidentemente raffigurati in numero variabile, perché ne esiste realmente una quantità indefinita come indefinita è la quantità dei punti della circonferenza che ne costituiscono le estremità; ma, di fatto, le raffigurazioni tradizionali comportano sempre numeri che di per sé hanno un particolare valore simbolico, che si aggiunge al significato generale della ruota per definire le diverse applicazioni che a seconda dei casi ne vengono fatte.[6] La forma più semplice è quella che presenta soltanto quattro raggi che dividono la circonferenza in parti uguali, ossia due diametri ad angolo retto che formano una croce all'interno della circonferenza.[7] Questa figura corrisponde naturalmente, dal punto di vista spaziale, alla determinazione dei punti cardinali;[8] d'altra parte, dal punto di vista temporale, la circonferenza, se ce la rappresentiamo percorsa in un certo senso, è l'immagine di un ciclo di manifestazioni, e le suddivisioni determinate su questa circonferenza dalle estremità dei bracci della croce corrispondono allora ai vari periodi o fasi in cui si divide tale ciclo; una simile suddivisione può essere naturalmente applicata, per così dire, su scale

---

[5] Per tutto ciò, rimandiamo alle considerazioni da noi svolte in *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*.

[6] Le forme più frequenti sono le ruote a sei e otto raggi, e anche a dodici e a sedici, cioè i rispettivi doppi.

[7] Abbiamo parlato in altra sede dei rapporti di questa figura con quella dello *swastika* (*Le Symbolisme de la Croix*, cap. X).

[8] Si veda sopra, figg. 13 e 14.

diverse, a seconda che si tratti di cicli più o meno ampi.[9] Del resto, l'idea della ruota richiama di per sé immediatamente quella di «rotazione»; tale rotazione è la figura del continuo cambiamento cui sono sottoposte tutte le cose manifestate, e per questo si parla anche della «ruota del divenire»;[10] in un siffatto movimento c'è un unico punto che rimane fisso e immutabile, e questo punto è il centro.[11]

Non è necessario insistere ulteriormente su tutte queste nozioni; aggiungeremo soltanto che, se il centro è dapprima un punto di partenza, è anche un punto di arrivo: tutto ha avuto origine da esso e tutto deve alla fine ritornarvi. Poiché tutte le cose esistono solo grazie al Principio (o grazie a ciò che lo rappresenta rispetto alla manifestazione o a un suo determinato stato), fra di esse e il Principio deve esistere un legame permanente, raffigurato dai raggi che uniscono al centro tutti i punti della circonferenza; ma questi raggi possono essere percorsi in due sensi opposti: prima dal centro alla circonferenza, e poi di ritorno dalla circonferenza verso il centro.[12] Abbiamo qui, perciò, due fasi complementari, la prima delle quali è rappresentata da un movimento centrifugo e la seconda da un movimento centripeto;[13] sono le due fasi che, come abbiamo detto più volte, vengono tradizionalmente paragonate a quelle della respirazione, oltre che al duplice movimento del cuore. Si vede come ne risulti un ternario costituito dal centro, dal raggio e dalla circonferenza, e nel quale il raggio ha esattamente lo stesso ruolo del termine mediano quale è stato da noi precedentemente definito; per questo, nella Grande Triade estremo-orientale, l'Uomo è talvolta assimilato al raggio della «ruota cosmica», il cui centro e la cui circonferenza, allora, corrispondono rispettivamente al Cielo e alla Terra. Siccome il raggio emanato dal centro «misura» il Cosmo o l'ambito della manifestazione, risulta chiaro, inoltre, che l'«uomo vero» è propriamente la

---

[9] Avremo così per esempio, nel solo ordine dell'esistenza terrestre, i quattro momenti principali della giornata, le quattro fasi della lunazione, le quattro stagioni dell'anno, oltre che, d'altra parte, le quattro età tradizionali dell'umanità e quelle della vita umana individuale, cioè in definitiva tutte le corrispondenze quaternarie del tipo di quelle cui abbiamo già fatto riferimento nelle pagine che precedono.

[10] Cfr. la «ruota della Fortuna» nell'antichità occidentale, e il simbolismo della lamina dei Tarocchi.

[11] Occorre peraltro concepire il centro come contenente in modo principiale l'intera ruota, e per questo Guillaume Postel descrive il centro dell'*Eden* (che è contemporaneamente il «centro del mondo» e la sua immagine) come «la Ruota nel mezzo della Ruota», descrizione che corrisponde a quanto abbiamo spiegato a proposito del *Ming-tang*.

[12] Si potrebbe perciò concepire la reazione del principio passivo come una «resistenza» che arresta gli influssi emanati dal principio attivo e limita il loro campo d'azione; del resto è quanto indica anche il simbolismo del «piano di riflessione».

[13] Bisogna aver cura di notare che qui i due movimenti sono tali rispetto al Principio, e non rispetto alla manifestazione: questo per evitare gli errori in cui si potrebbe incorrere qualora si trascurasse di applicare il «senso inverso».

«misura di tutte le cose» in questo mondo, e del pari l'«Uomo Universale» lo è per la totalità della manifestazione;[14] e in proposito si potrà anche osservare che, nella figura di cui parlavamo poco fa, la croce formata dai due diametri ad angolo retto, che equivale in certo modo all'insieme di tutti i raggi della circonferenza (essendo tutti i momenti di un ciclo per così dire riassunti nelle sue fasi principali), offre appunto, nella sua forma completa, il simbolo dell'«Uomo Universale».[15]

Naturalmente, quest'ultimo simbolismo è, almeno in apparenza, diverso da quello che situa l'uomo al centro di uno stato di esistenza e identifica l'«Uomo Universale» con l'«Asse del Mondo», perché corrisponde a un punto di vista in una certa misura pure diverso; ma, in fondo, essi si accordano esattamente nel loro significato essenziale e, come sempre in simili casi, bisogna solo badare a non confondere i vari sensi di cui sono suscettibili i loro elementi.[16] È il caso di notare, al riguardo, che, in ogni punto della circonferenza e per tale punto, la direzione della tangente può essere considerata come l'orizzontale e, di conseguenza, quella del raggio a essa perpendicolare come la verticale, sicché ogni raggio è in qualche modo un asse virtuale. Perciò l'alto e il basso possono essere considerati sempre in corrispondenza con questa direzione del raggio, nei suoi due sensi opposti; ma mentre nell'ordine delle apparenze sensibili il basso è verso il centro (che allora è il centro della terra),[17] qui bisogna applicare il «senso inverso» e considerare il centro come il punto in realtà più alto;[18] e così, da qualsiasi punto della circonferenza si parta, il punto più

---

[14] Cfr. *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XVI.

[15] Su questa stessa figura, spiegata con le equivalenze numeriche dei suoi elementi, si veda anche L.-Cl. de Saint-Martin, *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'Homme et l'Univers*, cap. XVIII. Di solito ci si riferisce a questa opera con il titolo abbreviato di *Tableau naturel*, ma noi diamo qui il titolo completo per far notare come, dato che il termine «Universo» vi è assunto nel senso di «Natura» in generale, esso racchiuda un'esplicita menzione del ternario *Deus*, *Homo*, *Natura*.

[16] Per offrirne un altro esempio che si riferisce allo stesso tema, nella tradizione indù e talora anche nella tradizione estremo-orientale, il Cielo e la Terra sono rappresentati come le due ruote del «carro cosmico; l'«Asse del Mondo» è raffigurato allora dall'assale che unisce queste due ruote nei loro centri e che, per tale motivo, si deve supporre verticale, come il «ponte» di cui abbiamo parlato in precedenza. In questo caso, la corrispondenza delle varie parti del carro non è evidentemente la stessa di quando, come abbiamo già detto, sono il baldacchino e il pavimento a rappresentare rispettivamente il Cielo e la Terra, nel qual caso l'asta è la figura dell'«Asse del Mondo» (simbolismo che corrisponde alla posizione normale di un comune carro); qui, peraltro, le ruote del carro non sono prese specificamente in considerazione.

[17] Cfr. *L'Ésotérisme de Dante*, cap. VIII.

[18] Questo «rovesciamento» risulta peraltro dal fatto che, nel primo caso, l'uomo è posto all'esterno della circonferenza (che rappresenta allora la superficie terrestre), mentre, nel secondo, si trova al suo interno.

alto rimane sempre lo stesso. Dobbiamo quindi rappresentarci l'Uomo, assimilato al raggio della ruota, con i piedi sulla circonferenza e la testa a contatto con il centro; e infatti, nel «microcosmo», si può dire che sotto tutti gli aspetti i piedi si trovano in corrispondenza con la Terra e la testa con il Cielo.[19]

[19] Proprio per affermare una volta di più tale corrispondenza, già indicata dalla forma stessa delle parti del corpo come pure dalla loro rispettiva posizione, gli antichi Confuciani portavano un berretto rotondo e delle scarpe quadrate, cosa che va anche accostata a quanto abbiamo già detto sulla forma dei vestiti rituali dei principi.

XXIV - Il «Triratna»

Per concludere l'esame delle concordanze fra diversi ternari tradizionali, diremo qualche parola sul ternario *Buddha*, *Dharma*, *Sangha*, che costituisce il *Triratna* o «triplice gioiello» e da taluni Occidentali viene definito, del tutto a sproposito, una «Trinità buddistica». Bisogna subito dire che non è possibile far corrispondere esattamente e completamente i suoi termini con quelli della Grande Triade; tuttavia, una simile corrispondenza può valere almeno sotto certi aspetti. Intanto, per cominciare con la cosa più chiara a questo riguardo, il *Sangha* o «Assemblea»,[1] ossia la comunità buddistica, qui evidentemente rappresenta l'elemento propriamente umano; dallo specifico punto di vista del Buddismo, occupa insomma il posto dell'Umanità stessa,[2] perché ne costituisce per esso la porzione «centrale», quella rispetto alla quale è visto tutto il resto,[3] e anche perché, in modo generale, ogni particolare forma tradizionale può occuparsi direttamente solo dei suoi effettivi aderenti e non di coloro che si trovano, se così possiamo esprimerci, fuori della sua «giurisdizione». Inoltre la posizione «centrale» attribuita al *Sangha* nell'ordine umano è realmente giustificata (come peraltro potrebbe esserlo allo stesso modo e allo stesso titolo quella del suo corrispettivo in qualsiasi altra tradizione) dalla presenza in seno ad essa degli *Arhat*, che hanno raggiunto il grado di «uomo vero»[4] e, di conseguenza, sono effettivamente situati al centro dello stato umano.

In quanto al *Buddha*, si può dire che rappresenti l'elemento trascendente, attraverso il quale si manifesta l'influsso del Cielo e che, perciò, «incarna» per così dire tale influsso a beneficio dei suoi discepoli

---

[1] Evitiamo l'uso del termine «Chiesa», il quale, pur avendo etimologicamente quasi lo stesso significato, ha assunto nel Cristianesimo un senso specifico che non può adattarsi ad altri casi, così come il termine «Sinagoga», che possiede ancora più esattamente lo stesso significato originario, ha assunto da parte sua un senso specificamente giudaico.

[2] Si ricordi quanto abbiamo detto all'inizio a proposito dell'analogo ruolo del termine *houei*, o di ciò che rappresenta, nel caso della *Tien-ti-houei*.

[3] Abbiamo già spiegato questo punto di vista in un altro caso, a proposito della posizione «centrale» attribuita all'Impero cinese.

[4] I *Bodhisattwa*, che potremmo far corrispondere al grado dell'«uomo trascendente», sfuggono per ciò stesso all'ambito della comunità terrestre e risiedono propriamente nei «Cieli», dai quali «ritornano», per via di realizzazione «discendente», solo per manifestarsi come dei *Buddha*.

diretti o indiretti, i quali se ne trasmettono una partecipazione gli uni agli altri e attraverso una «catena» ininterrotta, per mezzo dei riti di ammissione nel *Sangha*. Nel dir questo del *Buddha*, pensiamo comunque più che al personaggio storico considerato in se stesso, qualunque cosa di fatto sia stato (il che ha un'importanza del tutto secondaria dal punto di vista qui adottato), a ciò ch'egli rappresenta[5] in virtù dei caratteri simbolici che gli vengono attribuiti[6] e che lo fanno apparire innanzitutto sotto l'aspetto dell'Avatâra.[7] La sua manifestazione, insomma, è propriamente la «ridiscesa dal Cielo sulla Terra» di cui parla la *Tabula Smaragdina*, e l'essere che porta così gli influssi celesti in questo mondo, dopo averli «incorporati» alla propria natura, si può dire rappresenti veramente il Cielo rispetto all'ambito umano. Sicuramente, questa concezione è lontanissima da quel Buddismo «razionalizzato» con cui gli Occidentali si sono familiarizzati attraverso i lavori degli orientalisti; può darsi che essa risponda a un punto di vista «mahâyânistico», ma questa non può essere per noi una valida obiezione, perché sembra proprio che il punto di vista «hinayânistico», di solito presentato come «originario», probabilmente per il fatto che si accorda fin troppo bene con certe idee preconcette, sia invece, in realtà, soltanto il prodotto di una semplice degenerazione.

Non si dovrebbe peraltro intendere la corrispondenza da noi appena indicata come una pura e semplice identificazione, perché, se il *Buddha* rappresenta in certo modo il principio «celeste», lo rappresenta però solo in un senso relativo e in quanto è in realtà il «mediatore», ossia in quanto svolge la funzione propria all'«Uomo Universale».[8] Così, riguardo al *Sangha*, per assimilarlo all'Umanità abbiamo dovuto limitarci all'esclusiva considerazione di quest'ultima nel senso individuale (compreso lo stato dell'«uomo vero» che è ancora solo la perfezione dell'individualità); e

[5] Del resto, solo sotto questo aspetto gli vien dato e gli si addice realmente il nome di *Buddha*, poiché non si tratta di un nome proprio individuale, il quale poi non avrebbe più alcun senso in un caso simile (cfr. *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXVII).

[6] Dire che questi caratteri sono simbolici, ovviamente, non vuole affatto dire che non siano stati effettivamente posseduti da un personaggio reale (e anzi diremmo volentieri tanto più reale quanto più la sua individualità si dissolve davanti a questi caratteri); abbiamo già parlato abbastanza spesso del valore simbolico che necessariamente possiedono gli stessi fatti storici, e perciò non è il caso di insistere ulteriormente su questo punto (cfr. specialmente *Le Symbolisme de la Croix*, Premessa): per l'occasione, ricorderemo soltanto ancora una volta che «la stessa verità storica è solida solo quando deriva dal Principio» (*Tchoang-tseu*, cap. XXV).

[7] Per ulteriori precisazioni al riguardo, non sapremmo far di meglio che rinviare ai diversi lavori nei quali Ananda K. Coomaraswamy ha trattato la questione, e specialmente agli *Elements of Buddhist Iconography* e a *The Nature of Buddhist Art*.

[8] Rimandiamo in proposito a quanto abbiamo detto precedentemente sull'«uomo trascendente» e sull'«uomo vero», nonché sui rapporti fra i vari gradi delle gerarchie taoista e confuciana.

occorre aggiungere inoltre che qui l'Umanità appare concepita «collettivamente» (visto che si tratta di una «Assemblea») piuttosto che «specificamente». Potremmo dire perciò che, se abbiamo trovato una relazione paragonabile a quella tra il Cielo e l'Uomo, i due termini di questa relazione sono tuttavia compresi in quello che la tradizione estremo-orientale definisce «Uomo» nel senso più completo e più «comprensivo» della parola, e che infatti deve contenere in sé un'immagine dell'intera Grande Triade.

Per quanto concerne il *Dharma* o «Legge», è più difficile trovare una corrispondenza precisa, anche con riserve analoghe a quelle che abbiamo formulato per gli altri due termini del ternario; del resto, in sanscrito, la parola *dharma* ha molteplici significati, che bisogna saper distinguere nei vari casi in cui è usata, e che rendono pressoché impossibile una definizione generale. Si può comunque osservare che la radice di questa parola ha propriamente il significato di «sostenere»,[9] e fare al riguardo un accostamento con la Terra che «sostiene», secondo quanto si è spiegato in precedenza; si tratta insomma di un principio di conservazione degli esseri, e quindi di stabilità, almeno nella misura in cui questa è compatibile con le condizioni della manifestazione, perché tutte le applicazioni del *dharma* riguardano sempre il mondo manifestato; e, come abbiamo detto a proposito del ruolo attribuito a Niu-koua, la funzione di assicurare la stabilità del mondo si riferisce al lato «sostanziale» della manifestazione. È vero, d'altra parte, che l'idea di stabilità si riferisce a qualcosa che, pur nell'ambito del mutamento, sfugge a tale mutamento e deve perciò situarsi nell'«Invariabile Mezzo»; ma è qualcosa che proviene dal polo «sostanziale», ossia dal lato degli influssi terrestri, lungo la parte inferiore dell'asse percorsa in senso ascendente.[10] La nozione di *dharma* così intesa, non è peraltro limitata all'uomo, ma si estende a tutti gli esseri e a tutti i loro stati di manifestazione; si può dire perciò che, in se stessa, essa sia di ordine propriamente cosmico; ma, nella concezione buddistica della «Legge», tale nozione viene applicata specialmente all'ordine umano, sicché, se è vero che essa presenta una certa corrispondenza relativa con il termine inferiore della Grande Triade, è ancora in relazione all'Umanità, sempre intesa in senso individuale, che dev'essere considerato questo termine.

Possiamo ancora osservare come ci sia sempre nell'idea di «legge», in tutti i significati e in tutte le applicazioni di cui è suscettibile, un certo

---

[9] La radice *dhri* significa portare, sostenere, reggere, mantenere.

[10] La radice *dhri* è imparentata, come forma e come significato, a un'altra radice *dhru*, dalla quale deriva la parola *dhruva* che designa il polo; così si può dire che l'idea di «polo» o di «asse» del mondo manifestato abbia un posto importante nella stessa concezione del *dharma*. Sulla stabilità o immobilità come riflesso invertito dell'immobilità principiale nel punto più basso della manifestazione, cfr. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XX.

carattere di «necessità»[11] o di «obbligo» che la colloca dal lato del «Destino», e inoltre come il *dharma* esprima in definitiva, per ogni essere manifestato, la conformità alle condizioni che gli sono esternamente imposte dall'ambiente, cioè dalla «Natura» nel senso più largo della parola. Si può allora capire perché il *Dharma* buddistico abbia come principale simbolo la ruota, secondo quanto abbiamo precedentemente esposto riguardo al significato di quest'ultima;[12] e in pari tempo, da questa rappresentazione, si vede come si tratti di un principio passivo rispetto al *Buddha*, dato che è questi a far «girare la ruota della Legge».[13] Del resto deve necessariamente essere così, dal momento che il *Buddha* si situa dal lato degli influssi celesti così come il *Dharma* da quello degli influssi terrestri; e possiamo aggiungere che il *Buddha*, per il fatto stesso di essere al di là delle condizioni del mondo manifestato, non avrebbe nulla in comune con il *Dharma*[14] se non dovesse applicarlo all'Umanità, allo stesso modo in cui, secondo quanto abbiamo detto precedentemente, la Provvidenza non avrebbe nulla in comune con il Destino se non ci fosse l'Uomo che unisce l'uno all'altro questi due termini estremi del «ternario universale».

---

[11] Può trattarsi, a seconda dei casi, o di necessità logico-matematica, o di necessità «fisica», o ancora della cosiddetta necessità «morale», espressione peraltro impropria; il *Dharma* buddistico rientra naturalmente in quest'ultimo caso.

[12] Il *Dharma-chakra* o «ruota della Legge» è in genere una ruota a otto raggi; questi raggi, che naturalmente possono essere messi in rapporto, nel simbolismo spaziale, con i quattro punti cardinali e i quattro punti intermedi, corrispondono, nello stesso Buddismo, agli otto sentieri della «Via Suprema», come pure agli otto petali del «Loto della Buona Legge» (che possiamo anche paragonare, d'altra parte, alle otto «beatitudini» del Vangelo). Un'analoga disposizione si ritrova poi negli otto *koua* o trigrammi di Fo-hi; possiamo notare in proposito che il titolo dello *Yi-king* è interpretato come «Libro dei mutamenti» o «dei cambiamenti nella rivoluzione circolare», significato che presenta un evidente rapporto con il simbolismo della ruota.

[13] In questo egli svolge dunque un ruolo analogo a quello del *Chakravartî* o «monarca universale» in un'altra applicazione del simbolismo della ruota; del resto è detto che Shâkya-Muni dovette scegliere tra la funzione di *Buddha* e quella di *Chakravartî*.

[14] Tale assenza di rapporti con il *Dharma* corrisponde allo stato del *Pratyêka-Buddha* che, giunto al termine della realizzazione totale, non «ridiscende» nella manifestazione.

XXV - La Città dei Salici

Benché in questa sede, come abbiamo detto fin dall'inizio, non sia nostra intenzione studiare in modo specifico il simbolismo ritualistico della *Tien-ti-houei*, vi è in esso tuttavia un punto sul quale ci preme attirare l'attenzione, perché si riferisce chiaramente a un simbolismo «polare» non privo di rapporti con alcune delle considerazioni da noi esposte. Il carattere «primordiale» di un tale simbolismo, quali che siano le forme particolari che può assumere, risulta specialmente da quanto abbiamo detto a proposito dell'orientazione; ed è facile capirlo, dal momento che il centro è il «luogo» che corrisponde propriamente allo «stato primordiale», e dato poi che il centro e il polo sono in fondo una sola e identica cosa, perché si tratta sempre del punto unico che rimane fisso e invariabile in tutte le rivoluzioni della «ruota del divenire».[1] Il centro dello stato umano può dunque essere rappresentato come il polo terrestre, e quello dell'Universo totale come il polo celeste; si può dire che il primo sia così il «luogo» dell'«uomo vero», e il secondo quello dell'«uomo trascendente». Inoltre, il polo terrestre è quasi un riflesso del polo celeste, poiché, in quanto si identifica con il centro, esso è il punto in cui si manifesta direttamente l'«Attività del Cielo»; e questi due poli sono uniti l'uno all'altro dall'«Asse del Mondo», secondo la cui direzione si esercita appunto l'«Attività del Cielo».[2] Pertanto simboli stellari, che propriamente appartengono al polo celeste, possono essere riferiti anche al polo terrestre, dove si riflettono, se così possiamo esprimerci, per «proiezione» nell'ambito corrispondente. Di conseguenza, eccettuati i casi in cui i due poli siano espressamente indicati da simboli distinti, non c'è motivo di differenziarli, dato che lo stesso simbolismo trova in tal modo applicazione a due diversi gradi di universalità; questo esprime la virtuale identità del centro dello stato umano con quello dell'essere totale,[3] e nello stesso tempo corrisponde anche a quanto dicevamo in precedenza, cioè che, dal punto di vista umano, l'«uomo vero» non può essere distinto dalla «traccia» dell'«uomo trascendente».

---

[1] Per quanto riguarda più specificamente il simbolismo del polo, rinviamo al nostro studio su *Le Roi du Monde*.

[2] Sono le due estremità dell'assale del «carro cosmico», quando le due ruote di questo rappresentano il Cielo e la Terra, con il significato che hanno i due termini nel *Tribhuvana*.

[3] Si vedano le considerazioni da noi esposte al riguardo in *Le Symbolisme de la Croix*.

Nell'iniziazione alla *Tien-ti-houei*, il neofita, dopo essere passato attraverso varie tappe preliminari, l'ultima delle quali è chiamata «Cerchio del Cielo e della Terra» (*Tien-ti-kiuen*), giunge infine alla «Città dei Salici» (*Mou-yang-tcheng*), detta anche «Casa della Grande Pace» (*Tai-ping-chouang*).[4] Il primo di questi due nomi si spiega con il fatto che in Cina il salice è un simbolo di immortalità; esso equivale perciò all'acacia nella Massoneria o al «ramo d'oro» nei misteri antichi;[5] e, per via di questo significato, la «Città dei Salici» è propriamente il «soggiorno degli Immortali».[6] In quanto alla seconda denominazione, essa indica nel modo più chiaro possibile che si tratta di un luogo considerato come «centrale»,[7] perché la «Grande Pace» (in arabo *Es-Sakînah*)[8] è identica alla *Shekinah* della Cabbala ebraica, ossia alla «presenza divina» che costituisce la manifestazione stessa dell'«Attività del Cielo», e che, come si è già detto, può effettivamente risiedere solo in un tale luogo, oppure in un «santuario» tradizionale a esso assimilato. Questo centro può peraltro rappresentare, sulla scorta di quanto abbiamo appena detto, sia quello del mondo umano, sia quello dell'Universo totale; il fatto che si trovi oltre il «Cerchio del Cielo e della Terra» vuol dire, secondo il primo significato, che colui che vi è pervenuto sfugge per ciò stesso al movimento della «ruota cosmica» e alle vicissitudini dello *yin* e dello *yang*, e quindi all'alternanza delle vite e delle morti che ne consegue, sicché può essere veramente detto «immortale»;[9] e, nel secondo significato, troviamo una abbastanza esplicita allusione alla posizione «extra-cosmica» del «culmine del Cielo».

Ora, un'altra cosa degna di nota è il fatto che la «Città dei Salici» sia rappresentata ritualisticamente da un moggio pieno di riso, nel quale sono piantati vari stendardi simbolici;[10] questa raffigurazione può sembrare

---

[4] Si veda B. Favre, *Les Sociétés secrètes en Chine*, cap. VIII. L'autore ha visto esattamente cosa sia il simbolo del moggio di cui parleremo tra poco, ma non ha saputo ricavarne le conseguenze più importanti.

[5] Cfr. *L'Ésotérisme de Dante*, cap. V.

[6] Sul «soggiorno d'immortalità», cfr. *Le Roi du Monde*, cap. VII e *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXIII.

[7] Nel simbolismo massonico, l'acacia si trova anche nella «Camera del Mezzo».

[8] Cfr. *Le Roi du Monde*, cap. III, e *Le Symbolisme de la Croix*, capp. VII e VIII. È anche la *Pax Profunda* dei Rosa-Croce; e si ricordi, d'altra parte, che il nome della «Grande Pace» (*Tai-ping*) fu adottato nell'Ottocento da un'organizzazione emanata dalla *Pe-lien-houei*.

[9] Per l'«uomo vero» si tratta ancora solo dell'immortalità virtuale, ma essa diventerà pienamente effettiva con il passaggio diretto dallo stato umano allo stato supremo e incondizionato (cfr. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XVIII).

[10] Si potrebbe fare un accostamento con gli stendardi del «Campo dei Principi» nel «quadro» del 32° grado della Massoneria scozzese, dove, per una coincidenza ancora più straordinaria, si trova per giunta, in mezzo a numerose parole strane e di difficile interpretazione, la parola *Salix* che in latino significa appunto «salice»; non vogliamo peraltro ricavare alcuna conseguenza da quest'ultimo fatto, che segnaliamo unicamente a

piuttosto strana, ma essa si spiega senza difficoltà quando si sappia che in Cina il «Moggio» (*Teou*) è il nome dell'Orsa Maggiore.[11] È noto quale sia l'importanza tradizionalmente attribuita a questa costellazione; e, nella tradizione indù in particolare, l'Orsa Maggiore (*sapta-riksha*) è considerata simbolicamente come la dimora dei sette *Rishi*, cosa che ne fa appunto un equivalente del «soggiorno degli Immortali». In più, siccome i sette *Rishi* rappresentano la saggezza «sopra-umana» dei cicli anteriori al nostro, è anche una specie di «arca» nella quale è racchiuso il deposito della conoscenza tradizionale, al fine di assicurare la sua conservazione e la sua trasmissione di epoca in epoca;[12] per lo stesso motivo, è un'immagine dei centri spirituali che hanno appunto tale funzione e, in primo luogo, del centro supremo che custodisce il deposito della Tradizione primordiale.

A questo proposito, menzioneremo un altro simbolo «polare» non meno interessante, che si trova negli antichi rituali della Massoneria operativa: in base ad alcuni di questi rituali, la lettera G è raffigurata al centro della volta, proprio nel punto che corrisponde alla Stella polare;[13] un

---

titolo di curiosità. In quanto alla presenza del riso nel moggio, essa ricorda i «vasi di abbondanza» delle varie tradizioni, che hanno anch'essi un significato «centrale»: l'esempio più noto in Occidente è il *Graal* (si veda *Le Roi du Monde*, cap. V); qui il riso rappresenta il «cibo d'immortalità», che ha poi come equivalente la «bevanda d'immortalità».

[11] Non vi è alcun «gioco di paro!e», contrariamente a quanto afferma B. Favre; qui il moggio è realmente il simbolo dell'Orsa Maggiore, come lo fu la bilancia in un'epoca anteriore: infatti, secondo la tradizione estremo-orientale, l'Orsa Maggiore era chiamata «Bilancia di giada», ossia, in base al significato simbolico della giada, Bilancia perfetta (così come altrove l'Orsa Maggiore e l'Orsa Minore furono assimilate ai due piatti di una bilancia), prima che il nome della Bilancia fosse trasferito a una costellazione zodiacale (cfr. *Le Roi du Monde*, cap. X).

[12] Il riso (che naturalmente equivale al grano di altre tradizioni) possiede un significato anche in rapporto con questo punto di vista, perché il cibo simboleggia la conoscenza: il primo infatti è assimilato corporalmente dall'essere come la seconda ne è assimilata intellettualmente (cfr. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. IX). Questo significato, del resto, si ricollega immediatamente a quello già indicato: infatti, è la conoscenza tradizionale (intesa nel senso di conoscenza effettiva e non semplicemente teorica) il vero «cibo d'immortalità» o, per usare l'espressione evangelica, il «pane disceso dal Cielo» (*Giovanni*, VI), perché «l'uomo non vive di solo pane (terrestre), ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio» (*Matteo*, IV, 4; *Luca*, XV, 4), cioè, in generale, che emana da un'origine «sopra-umana». Segnaliamo in proposito che l'espressione *ton arton ton epiousion*, nel testo greco del *Pater*, non significa affatto «il pane quotidiano», come è d'uso tradurre, bensì alla lettera «il pane sopraessenziale» (e non «soprasostanziale» come dicono taluni, a causa della confusione sul senso del termine *ousia* che abbiamo indicato in *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. I), oppure «sopraceleste» se si intende il Cielo in senso estremo-orientale, cioè nel senso che esso proceda dal Principio stesso e offra perciò all'uomo il mezzo di mettersi in comunicazione con questo.

[13] La stessa Orsa Maggiore, d'altra parte, è ancor oggi raffigurata sul soffitto di molte Logge massoniche, anche «speculative».

filo a piombo, sospeso alla lettera G, cade direttamente al centro di uno *swastika* tracciato sul pavimento, *swastika* che rappresenta così il polo terrestre:[14] è il «filo a piombo del Grande Arichitetto dell'Universo» che, sospeso al punto geometrico della «Grande Unità»,[15] discende dal polo celeste al polo terrestre, e in tal modo raffigura l'«Asse del Mondo». Dal momento che siamo stati indotti a parlare della lettera G, diremo che in realtà dovrebbe trattarsi di uno *iod* ebraico, al quale essa fu sostituita, in Inghilterra, in seguito a un'assimilazione fonetica di *iod* con *God*, il che del resto non ne cambia, in definitiva, il senso;[16] le interpretazioni diverse che se ne danno di solito (e tra cui la più importante è quella che si riferisce alla «Geometria») sono per la maggior parte possibili solo nelle lingue occidentali moderne e perciò, malgrado l'opinione di alcuni,[17] ne rappresentano soltanto accezioni secondarie che sono venute a raggrupparsi in via accessoria intorno a questo significato essenziale.[18] La lettera *iod*, la prima del Tetragramma, rappresenta il Principio, sicché è considerata tale da costituire, da sola, un nome divino; del resto, per la sua forma, è in se stessa l'elemento principiale da cui derivano tutte le altre lettere dell'alfabeto

---

[14] Lo segnaliamo in modo particolare all'attenzione di coloro i quali pretendono che noi «facciamo dello *swastika* il segno del polo», mentre diciamo soltanto che questo è in realtà il suo significato tradizionale; a meno che non arrivino fino al punto di supporre che siamo stati noi a «fare» anche i rituali della Massoneria operativa!

[15] Nella Cabbala ebraica, questo punto è anche quello al quale è sospesa la bilancia di cui si parla nel *Siphra di-Tseniutha*, perché appunto sul polo poggia l'equilibrio del mondo; e tale punto è definito come «un luogo che non è», ossia come il «non manifestato»: nella tradizione estremo-orientale, ciò corrisponde all'assimilazione della Stella polare, in quanto «culmine del Cielo», al «luogo» dei Principio stesso; e la cosa è anche in rapporto con quel che abbiamo detto prima sulla bilancia a proposito dell'Orsa Maggiore. I due piatti della bilancia, con il loro alterno movimento di salita e di discesa, si riferiscono naturalmente alle vicissitudini dello *yin* e dello *yang*; la corrispondenza con lo *yin* da un lato e con lo *yang* dall'altro vale peraltro, in modo generale, per tutti i simboli duplici che presentano una simmetria assiale.

[16] La sostituzione della G allo *iod* è indicata tra l'altro, ma senza che ne venga spiegato il motivo, nella *Récapitulation de toute la Maçonnerie ou description et explication de l'Hiéroglyphe universel du Maître des Maîtres*, opera anonima attribuita a Delaulnaye.

[17] Taluni, anzi, sembrano credere che solo a posteriori la lettera G sia stata considerata come l'iniziale di *God*; costoro evidentemente ignorano la circostanza della sua sostituzione allo *iod*, cosa che le conferisce tutto il suo vero significato dal punto di vista esoterico e iniziatico.

[18] I rituali recenti del grado di Compagno, per voler trovare cinque interpretazioni della lettera G, le attribuiscono spesso dei significati piuttosto forzati e insignificanti; del resto questo grado è stato particolarmente maltrattato, se così possiamo dire, in seguito agli sforzi che sono stati fatti per «modernizzarlo». Al centro della Stella fiammeggiante, la lettera G rappresenta il principio divino che sta nel «cuore» dell'uomo «due volte nato» (cfr. *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVIII).

ebraico.[19] Occorre aggiungere che la corrispondente lettera I dell'alfabeto latino, sia per la sua forma rettilinea che per il suo valore nelle cifre romane, è anche un simbolo dell'Unità;[20] e una cosa perlomeno singolare è che il suono di questa lettera sia identico a quello della parola cinese *i*, che, come si è visto, significa anch'essa l'unità, sia in senso aritmetico che nella sua trasposizione metafisica.[21] Ma forse ancora più singolare è il fatto che Dante, nella Divina Commedia, faccia dire a Adamo che il primo nome di Dio fu I[22] (il che corrisponde ancora, in base a quanto abbiamo spiegato, alla «primordialità» del simbolismo «polare»), seguito poi dal nome *El*, e che Francesco da Barberino, nel suo *Tractatus Amoris*, si sia fatto egli stesso rappresentare in atteggiamento di adorazione davanti alla lettera I.[23] Ormai è facile capire che cosa significhi questo: si tratti dello *iod* ebraico o dello *i* cinese, il «primo nome di Dio», che verosimilmente era anche il suo nome segreto tra i *Fedeli d'Amore*, non è altro in definitiva se non l'espressione stessa dell'Unità principiale.[24]

---

[19] È noto come il valore numerico di questa lettera sia 10, e in proposito rinviamo a quanto si è precedentemente detto sul simbolismo del punto al centro del cerchio.

[20] Forse un giorno avremo occasione di studiare il simbolismo geometrico di alcune lettere dell'alfabeto latino e l'uso che ne è stato fatto nelle iniziazioni occidentali.

[21] Il carattere *i* è anch'esso un tratto rettilineo; differisce dalla lettera latina I solo per il fatto di essere posto orizzontalmente anziché verticalmente. Nell'alfabeto arabo è la prima lettera *alif*, che numericamente vale uno, ad avere la forma di un tratto rettilineo verticale.

[22] *Paradiso*, XXVI, 133-134. In un epigramma attribuito a Dante, la lettera I è chiamata la «nona figura», conformemente al suo posto nell'alfabeto latino, anche se lo *iod* cui essa corrisponde è la decima lettera dell'alfabeto ebraico; è noto d'altra parte come il numero 9 avesse per Dante una importanza simbolica del tutto particolare, come si può vedere specialmente nella *Vita Nuova* (cfr. *L'Ésotérisme de Dante*, capp. II e VI).

[23] Si veda Luigi Valli, *Il Linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»*, vol. II, pp. 120-121, dove è riprodotta questa figura.

[24] Questi rilievi avrebbero potuto essere utilizzati da coloro che hanno cercato di stabilire degli accostamenti fra la *Tien-ti-houei* e le iniziazioni occidentali; ma è probabile che li abbiano ignorati perché non disponevano di molti dati precisi sulla Massoneria operativa, e meno ancora sui Fedeli d'Amore.

XXVI - La Via del Mezzo

Concluderemo questo studio con un'ultima osservazione sulla «Via del Mezzo»: abbiamo detto che essa, identificata con la «Via del Cielo», è rappresentata dall'asse verticale considerato in senso ascendente; ma è opportuno aggiungere che ciò corrisponde propriamente al punto di vista di un essere il quale, posto al centro dello stato umano, tenda di qui a elevarsi verso gli stati superiori, senza essere ancora pervenuto alla realizzazione totale. Quando invece questo essere si è identificato con l'asse per mezzo della sua «ascensione», secondo la direzione di tale asse, fino al «culmine del Cielo», esso ha per così dire portato il centro dello stato umano, suo punto di partenza, a coincidere per sé con il centro dell'essere totale. In altri termini, per un simile essere, il polo terrestre non si distingue più dal polo celeste; e, in effetti, deve essere necessariamente così, dal momento che esso è infine pervenuto allo stato principiale, anteriore (se in un caso simile è ancora possibile usare una parola che richiama il simbolismo temporale) alla separazione del Cielo e della Terra. Perciò, propriamente parlando non vi è più alcun asse, come se questo essere, man mano che si identificava con l'asse, lo avesse in qualche modo «riassorbito» fino a ridurlo a un punto unico; ma, s'intende, tale punto è il centro che contiene in se stesso tutte le possibilità, non più soltanto di uno stato particolare, ma della totalità degli stati manifestati e non manifestati. Solo per gli altri esseri l'asse sussiste qual era, perché nulla è mutato nel loro stato ed essi sono rimasti nell'ambito delle possibilità umane; perciò unicamente rispetto a loro si può parlare di «ridiscesa» come abbiamo fatto noi, e allora è facile capire come questa apparente «ridiscesa» (che nel suo ordine è però anch'essa una realtà) non possa assolutamente modificare l'«uomo trascendente» in sé.

Il centro dell'essere totale è il «Palazzo Santo» della Cabbala ebraica, di cui abbiamo parlato altrove;[1] continuando a usare il simbolismo spaziale, potremmo dire che è la «settima direzione»: nessuna direzione particolare, ma quella che le contiene tutte in modo principiale. Secondo un altro simbolismo che forse un giorno avremo occasione di esporre più esaurientemente, è anche il «settimo raggio» del Sole, quello che passa per il suo centro e che, identificandosi invero con questo centro, può essere realmente, rappresentato solo da un punto unico. È inoltre la vera «Via del

---

[1] *Le Roi du Monde*, cap. VII, e *Le Symbolisme de la Croix*, cap. IV.

Mezzo», nella sua accezione assoluta, perché solo questo centro è il «Mezzo» in tutti i sensi; e quando diciamo «sensi», non intendiamo semplicemente i vari significati che può avere una parola, ma facciamo anche riferimento, una volta di più, al simbolismo delle direzioni dello spazio. I centri dei diversi stati di esistenza, infatti, hanno il carattere di «Mezzo» solo per partecipazione e quasi per riflesso, quindi lo hanno in maniera incompleta; se riprendiamo la rappresentazione geometrica dei tre assi di coordinate cui è riferito lo spazio, possiamo dire che un tale punto è il «Mezzo» rispetto a due di questi assi, e cioè gli assi orizzontali che determinano il piano di cui è il centro, ma non rispetto al terzo, vale a dire all'asse verticale lungo il quale esso riceve questa partecipazione del centro totale.

Nella «Via del Mezzo», così intesa, non c'è «né destra né sinistra, né davanti né dietro, né alto né basso»; ed è facile vedere come, finché l'essere non è pervenuto al centro totale, solo i primi due di questi tre insiemi di termini complementari possano diventare inesistenti per lui. Infatti, non appena l'essere è pervenuto al centro del suo stato di manifestazione, esso si trova al di là di tutte le opposizioni contingenti che risultano dalle vicissitudini dello *yin* e dello *yang*,[2] e perciò non vi è più «né destra né sinistra»; inoltre, è scomparsa la successione temporale, trasmutata in simultaneità nel punto centrale e «primordiale» dello stato umano[3] (e lo stesso naturalmente accadrebbe per ogni altra modalità di successione, se si trattasse delle condizioni di un altro stato di esistenza): così, in base a quanto abbiamo esposto a proposito del «triplice tempo», si può dire che non vi sia «né davanti né dietro»; ma c'è sempre «alto e basso» rispetto a tale punto, e questo in tutto il percorso dell'asse verticale, motivo per cui esso è la «Via del Mezzo» ancora solo in senso relativo. Perché non ci sia «né alto né basso», bisogna che il punto in cui si situa l'essere sia effettivamente identico al centro di tutti gli stati; da tale punto parte, estendendosi indefinitamente e ugualmente in tutti i sensi, il «vortice sferico universale» di cui abbiamo parlato in altra occasione[4] e che costituisce la «Via» lungo la quale scorrono le modificazioni di tutte le cose; ma questo stesso «vortice», non essendo altro in realtà se non il dispiegamento delle possibilità del punto centrale, dev'essere concepito come in esso

---

[2] Cfr. *Le Symbolisme de la Croix*, cap. VII. Volendo, potremmo prendere come modello di queste opposizioni quella fra il «bene» e il «male», ma a patto di intendere questi termini nella loro accezione più larga e di non attenersi esclusivamente al semplice senso «morale» che di solito si attribuisce loro; e si tratterebbe ancora solo di un caso particolare perché, in realtà, esistono molti altri generi di opposizioni che non si possono in alcun modo ricondurre a questo, per esempio quelle fra gli elementi (fuoco e acqua, aria e terra) e fra le qualità sensibili (secco e umido, caldo e freddo).

[3] Cfr. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXIII.

[4] *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XX.

interamente contenuto in modo principiale,[5] perché, dal punto di vista principiale (che non è affatto un punto di vista particolare e «distintivo»), il centro è il tutto. Per questo, secondo il detto di Lao-tseu, «la via che è una via (percorribile) non è la Via (assoluta)»,[6] poiché, per l'essere che si sia effettivamente stabilito nel centro totale e universale, solo questo punto unico, e nessun altro, è veramente la «Via» fuori della quale non vi è nulla.

[5] Anche questo è un caso di «rovesciamento» simbolico risultante dal passaggio dall'«esterno» all'«interno»: infatti il punto centrale è evidentemente «interno» rispetto a tutte le cose, benché per colui che vi è pervenuto in realtà non ci sia più né «esterno» né «interno», ma solo una «totalità» assoluta e indivisa.

[6] *Tao-te-king*, cap. I.